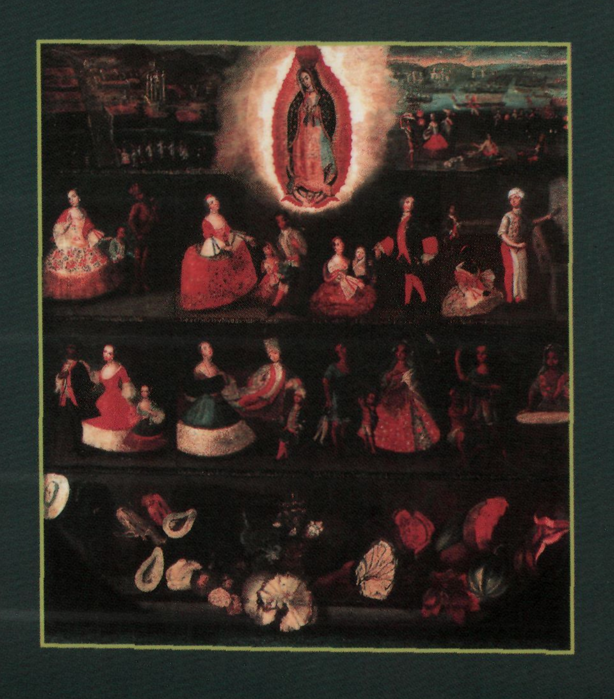
LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el Continente de la esperanza

José Uriel Patiño F.





Colección

HISTORIA ECLESIÁSTICA

HISTORIA DE LA IGLESIA, TOMO I
La Iglesia: comunidad e institución, protagonista de la historia
José Uriel Patiño Franco

HISTORIA DE LA IGLESIA, TOMO II
La Iglesia en camino hacia la universalización:
avatares de unas relaciones tormentosas - Siglos VII-XV
José Uriel Patiño Franco

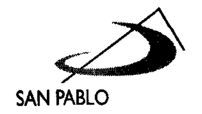
IGLESIA EN AMÉRICA LATINA, LA
Una mirada histórica al proceso de evangelización eclesial
en el continente de la esperanza - Siglos XV-XX
José Uriel Patiño Franco

José Uriel Patiño Franco

La Iglesia en América Latina

Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el continente de la esperanza

Siglos XV-XX



SAN PABLO

José Uriel Patiño Franco

Nació en Aguadas, Caldas, Colombia, en 1964. Después de cursar los estudios básicos y vocacionales, ingresó a la Comunidad de los Religiosos Agustinos Recoletos, donde cursó los estudios de filosofía y teología. Luego de su ordenación sacerdotal en febrero de 1991, ingresó a la Universidad Santo Tomás donde obtuvo su licenciatura en Filosofía e Historia; posteriormente fue enviado a Roma donde se licenció en Historia de la Iglesia, y actualmente es candidato al doctorado de Teología en la Universidad Javeriana. Ha participado en varios encuentros y simposios y escrito varios artículos. Es profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad Javeriana de Bogotá y en el Seminario de la comunidad religiosa a la que pertenece. Gran parte de su vida religiosa y sacerdotal ha estado dedicada a la educación.

Título
La Iglesia en América Latina
Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el continente de la esperanza

Autor
José Uriel Patiño Franco

Impresor
Sociedad de San Pablo
Calle 170 No. 23-31
Bogotá – Colombia

ISBN
958-692-326-6

1a. edición, 2002
Queda hecho el depósito legal según
Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995

Carrera 46 No. 22A-90
Tel.: 3682099 - *Fax:* 2444383
Barrio Quintaparedes
E-mail: spdiredit@andinet.com

Distribución: Departamento de Ventas
Calle 18 No. 69-67
PBX: 4114011
Fax: 4114000 - A.A. 080152
E-mail: spdircom@col1.telecom.com.co

BOGOTÁ – COLOMBIA

Capítulo introductorio

En este capítulo se abordarán algunos temas vitales para contextualizar el tema y orientar el pensamiento con el cual se tratará la Historia de la Iglesia en América Latina. Antes que nada se vuelve a la frase, tan conocida pero tan ignorada por quienes pierden el horizonte histórico en el cual se mueven: "La historia de la Iglesia es un momento indivisible de la única teología"; es la "historia del obrar de Dios con, a través, a pesar de y, a veces, en contra del hombre, pero nunca sin él"[1]*. En concordancia con esta frase, la Historia de la Iglesia en América Latina es el descubrimiento del sentido teológico de la presencia del cristianismo en la región antes mencionada.*

1. PAVODESE, Luigi. *Introducción a la teología patrística.* Estella, Verbo Divino, 1996, p. 10.

1. Generalidades

1.1 Ubicación del tratado en la Historia de la Iglesia

A esta altura del discurso histórico y teológico queda fácil bosquejar el "edificio" sobre el cual se puede construir la historia eclesial, y nuestra historia personal en el ámbito de esa historia como historia de salvación. La estructura de la historia de la Iglesia es comparable con la construcción de un edificio del que sólo nos dan los elementos fundamentales porque la ambientación, organización y acabado corren por cuenta nuestra. El cimiento es el designio universal de salvación que Dios, en su misterio trinitario, tiene para con nosotros. En el sótano se ubica la historia de Israel como historia del pueblo elegido. El primer piso sería la Historia de la Iglesia I, que comprende los siglos I-VII. El segundo piso sería la Historia de la Iglesia II, que abarca los siglos VIII-XV. El tercer piso correspondería a la Historia de la Iglesia III, que fija su atención en los acontecimientos sucedidos desde el siglo XVI hasta hoy. Entre los pisos dos y tres ubicamos, y de hecho así lo vamos a hacer, la Historia de la Iglesia en América Latina como una realidad inserta en lo más profundo de la Iglesia. Otro tanto podríamos hacer con la Historia de la

Iglesia de cada uno de los países en donde la Iglesia está presente, para así subir a la terraza y desde allí contemplar con mirada clara todo el panorama histórico que se presenta.

Sólo así se puede entender la clásica expresión: "Sobre los hombros de los antiguos alcanzamos a ver mejor", no para destruir a diestra y siniestra, sino para que, como hijos de Dios y miembros de la Iglesia, unamos nuestras vidas en su historia y con sentimientos de filiación seamos capaces de criticar, crear, esperar y amar con prudencia, justicia, fortaleza y templanza, porque la historia que se estudia es la Historia de la Iglesia que, con la fuerza del Espíritu Santo, enviado por Jesús desde el Padre, avanza hacia la claridad escatológica a pesar de las sombras humanas.

1.2 La cultura latinoamericana[2]

Al hablar de cultura, se tiene en cuenta la perspectiva del Concilio Vaticano II y se puede entender como "todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y su trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano"[3].

La *cultura* es la totalidad de las mediaciones en la línea de la corporalidad como transformación mundanizante del cosmos; la *cultura latinoamericana* será el conjunto de esas mediaciones entendidas desde el área que así se denomina. Sus elementos básicos son: civilización, ethos y proyecto. Civilización es el siste-

2. Cf. RIBERAO, Darcy. *"El pueblo latinoamericano"*. En: *Concilium* 232, pp. 385-401.

3. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, "Gaudium et spes", 53. En: *Documentos del Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones.* Bogotá, San Pablo, 1995. De aquí en adelante se citará GS.

ma de instrumentos inventado por el hombre, transmitido y acumulado progresivamente a través de la historia de la humanidad; este sistema de instrumentos tiene diversos niveles de profundidad: lo natural, lo construido y lo descubierto. Ethos es el complejo total de actitudes que, predeterminando los comportamientos, forma un sistema, fijando la espontaneidad en ciertas funciones o instituciones habituales, y por ello se llega a la tradición; se debe tener presente que es eminentemente subjetivo. Proyecto es la premisa radical, el fin al cual están referidos tanto el sistema de instrumentos (civilización) como el conjunto de las actitudes (ethos).

Estos elementos producen un determinado estilo de vida que conduce a entender la cultura como "conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por los valores y símbolos del grupo"[4]. Teniendo presente esos elementos y la definición de cultura se puede decir que sí existe una cultura latinoamericana, un estilo de vida propio con instrumentos, comportamientos y fines determinados. Pero, ¿cuándo nace nuestra cultura? Para responder adecuadamente, se tienen presentes: la prehistoria (orígenes de la humanidad, que según F. Ameghino son americanos), la protohistoria (las civilizaciones orientales y occidentales), y la historia de América Latina que arranca de cero a finales del siglo XV y se subdivide en historias nacionales a partir del siglo XIX. Esta razón hace que la cultura latinoamericana sea entendida como el conjunto de las distintas naciones que tienen un mismo tronco común: la tricentenaria dependencia europea después de un choque cultural en donde el Evangelio y la espada se juntaron como uno solo por el Patronato Regio, y la posterior emancipación y secularización para caer en una nueva dependencia, con lo cual nos sentimos siempre en la periferia.

4. DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina.* Bogotá, USTA, 1998, p. 48.

1.3 Relaciones Iglesia-Cultura

Estas relaciones se dan en tres niveles: civilización, comprensión y actitud. En el ámbito de la civilización hay tres realidades fundamentales que se han convertido en instrumentos, en útiles; dos de ellos: las instituciones pasajeras que se quieren eternizar y el angelicalismo de tipo maniqueo que desprecia lo natural y corporal, son a todas luces extremistas; el otro, la encarnación de Cristo, se sitúa en el centro con lo que se aprende a diferenciar la institución del contenido; de una correcta simbiosis de esos tres elementos surge un cristianismo que puede vivirse en diferentes culturas en camino de liberación. En el nivel de comprensión se debe tener presente el núcleo ético-mítico de una cultura determinada en la que el cristianismo se enclava permitiendo la existencia de diversos focos de interpretación. A nivel actitudinal el eje gravitatorio es la caridad, que siempre permanece y que desea la igualdad y la liberación de toda esclavitud en los ámbitos político, erótico y pedagógico.

Estos tres niveles se deben tener presentes para entender la evolución de la cultura latinoamericana y sus relaciones con la Iglesia en los tres períodos: choque, diálogo y determinación que son, justamente, la síntesis de este tratado. Que quede claro: las relaciones Iglesia-Cultura se convierten en la espina dorsal del tratado y por ello las hemos ubicado aquí con la intención de convertirlas en el faro que ilumina la historia eclesial latinoamericana.

2. Visión de conjunto

La historia de la Iglesia en América Latina, que conoció un cristianismo basado en la cristiandad latina e ibérica, tiene tres etapas básicas que se pueden organizar así:

2.1 Primera etapa (1492-1807)

El dominio hispano y lusitano, el mercantilismo y la exclusividad católica son los elementos básicos de estos siglos.

2.1.1 Los primeros pasos (1492-1519/1559)

Los primeros contactos (1492-1519; en Brasil hasta 1559) se reducen a los primeros pasos de la evangelización y de la organización de la Iglesia a través del patronato con lo que consciente o inconscientemente, la Iglesia se une a la hegemonía del poder conquistador: Evangelio y espada unidos con el fin de ganar almas para Cristo. Fue en este ambiente en el que protestó Montesinos (1511), quien veía que el "ganar almas para Cristo" exigía la expropiación y, en varias ocasiones, tratos inhumanos de los cuales no se puede responsabilizar a la Iglesia.

Con la llegada de Bernardo Boyl se inicia el proceso de evangelización en el sentido estricto de la palabra. Pero, su autoridad chocó con la de Colón y regresó a Europa; por esta razón, los historiadores proponen el año 1500 como fecha inicial del proceso evangelizador. Las cuestiones marchaban bien, pero en 1511 todo el hechizo se rompió cuando Antonio de Montesinos predicó sobre la grave falta que significaba la opresión contra el indígena; teniendo como base esta predicación, se obtuvo en 1512 las Leyes de Burgos a favor del aborigen.

En 1514, siguiendo la mentalidad de Montesinos[5], salta al campo de combate uno de los defensores de los indios en América, Bartolomé De Las Casas[6], quien concibió un plan de colonización pacífica de las Indias fundando pueblos de indios libres, comunidades de labriegos hispano-indios, que iniciaron una nueva civilización en América. Aunque se logró un inicio, hubo una serie de causas que motivaron el fracaso de la experiencia de Cumaná en 1522; entre ellas podemos citar: la falta de agricultores, el desastre de la misión franciscana, los compromisos de De Las Casas, los intereses de los encomenderos y el ataque de los mismos

5.Cf. PRESAS, Juan Antonio. *Grandes testigos de nuestra fe.* Bogotá, CELAM, 1986; CHARRÍA, Beatriz. *Primera comunidad dominicana en América. Defensora del indígena.* Bogotá, CELAM, 1987.

6. Cf. SÁNCHEZ, Gonzalo. *Presencia de Fray Bartolomé De Las Casas en Colombia.* Bogotá, CELAM, 1988.

indios sobre la fundación. En 1542 se obtuvo del rey la promulgación de las Nuevas Leyes de Indias.

Gustavo Gutiérrez en *Dios o el oro en las Indias* dice que García de Toledo en la obra *Parecer de Yucay* (publicada en 1571), escrito contra de De Las Casas, da a entender que el oro se convertía en el mediador de la presencia de Dios en las Indias, como quien dice que el oro ocupaba el puesto de Cristo, porque, gracias al preciado metal, los aborígenes podían recibir la fe y salvarse.

Aunque es cierto que hubo abusos, no se puede decir que todo fue negativo en la conquista y en la evangelización del Nuevo Mundo, pues junto a conquistadores crueles e injustos surgieron buenos cristianos que hicieron de América su segunda patria, que en menos de un siglo promovieron la creación de una nueva cultura, y dieron origen a un proceso que cambió la concepción política del mundo, a la cual la Iglesia contribuyó a través de los misioneros. De esta unión de luces y sombras es heredero el cristianismo latinoamericano, en cuya primera etapa las armas fueron las que apaciguaron los ánimos preparando terreno para el encomendero y el misionero; el primero para explotar, el segundo para evangelizar.

2.1.2 Las grandes misiones (1519-1551)

Las grandes misiones usaban en la evangelización el estilo de la "tabla rasa" y buscaban la expansión de una religión que justificaba la dominación. No se puede decir que el proceso misionero fue equivocado, absurdo, inhumano, si bien existen algunos de esos elementos; en aquel entonces era, por lo general, el sistema normal para evangelizar. El otro sistema era el de separar las razas en poblados diferentes, pero esto sólo se logró después de 1620.

En 1519 comenzó la conquista del continente con el avance de los peninsulares hacia el territorio de los aztecas y hacia la tierra de los incas que eran las dos grandes culturas amerindias. Hacia 1524 se inició la evangelización de Nueva España con el empeño de franciscanos, dominicos y agustinos quienes, como portadores del Evangelio, superaron todos los obstáculos con el fin de lograr la

implantación de la fe. Con el deseo de lograr este cometido se crearon las diócesis de Tlaxcala, México, Nicaragua, Coro, Santa Marta, Yucatán y Chiapas, entre otras. La evangelización del Imperio Inca siguió los mismos derroteros de la obra misionera en México, la única diferencia radicó en que los misioneros fueron, en su orden: dominicos, franciscanos, mercedarios y agustinos. Se crearon las diócesis de Cuzco, Lima, Quito, Charcas, Santiago y Santa Fe, entre otras. Hubo insignes misioneros[7] cuyos nombres son honra y gloria de la Iglesia, pero cuando las sombras son más que las luces, éstas corren el peligro de eclipsarse, máxime cuando el método más practicado era el de la "tabla rasa".

En este ambiente de organización y estructuración se dieron dos elementos de vital importancia: el segundo momento de las misiones, que consiste en la pacificación de los aborígenes por parte de los misioneros a través de la predicación, el convencimiento y el trato directo cuando salen en búsqueda de los aborígenes desertores de las encomiendas; y la lucha, olvidada por cierto, a favor de los nativos liderada por un nutrido grupo de obispos hispanoamericanos entre 1544 y 1568; hoy son considerados como "Padres de la Iglesia en América Latina". Algunos de ellos: De Las Casas, Antonio de Valdivieso, Cristóbal de Pedraza, Juan de Simancas, Juan del Valle, Agustín de la Coruña[8], Juan de Zárate, Juan Zumárraga; todos ellos comprometidos en la defensa de los indios que eran tratados violentamente por los colonizadores. Como anotación cultural, varios de estos obispos eran dominicos.

2.1.3 Organización y afianzamiento de la Iglesia (1551-1620)

En este período se presentaron los concilios regionales de México y Lima, principalmente; se pasó de un catolicismo beli-

7. Cf. BALLÁN, Romeo. *Misioneros de la primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo.* Madrid, Mundo Negro, 1992.

8. Cf. EPALZA, Héctor. *Ministerio episcopal de Agustín de la Coruña, segundo obispo de Popayán.* Bogotá, CELAM, 1990.

coso a un catolicismo patriarcal, en el sentido de que casi todo el proceso eclesial comenzó a depender del Estado o de los terratenientes, dueños de plantaciones de azúcar y de las minas; la Inquisición, tribunal creado en Perú y México en 1570 y 1571 respectivamente[9]; el aumento del catolicismo popular con las cofradías, obras caritativas, terceras órdenes; y los "quilombos" pueblos de esclavos negros libres o que huían o eran dejados en libertad por sus amos. La Iglesia en América Latina comenzó su organización bajo el signo de la unidad política y religiosa ibérica, justo en un momento de intolerancia por parte de los reyes católicos, que habían introducido la Inquisición (1480), y expulsado a los hebreos (1492) y a los moros (1502).

La Santa Sede creó las diócesis de Yaguata (Santo Domingo), Magua (Maguana) y Baynua (Baynoa o Bayuna) pero el rey no estuvo de acuerdo; en 1508, fue concedida la bula del *Patronato Universalis Ecclesiae Regimini* de Julio II (1503-1513); en 1511 se crearon las diócesis de Santo Domingo[10], Concepción y San Juan de Puerto Rico a través de la bula *Romanus Pontifex* (del 8 de agosto) que, a su vez, suprimía las tres anteriores. Estas diócesis dependían de la de Sevilla, y tenían en el Consejo de Indias su órgano de control; por ello no debe extrañar que el primer presidente de este Consejo fuera el confesor del rey, el dominico García de Loaysa. Este consejo, que tuvo varias revisiones de sus estatutos (1524, 1542, 1571, 1636, 1681), se preocupó por estructurar estatal y eclesiásticamente el territorio americano; con razón puede afirmarse que la Iglesia se fue estructurando en la medida en que América fue conquistada. Cada diócesis tenía una bula de erección, la cual no era más que la afirmación del contenido previamente determinado por el Consejo de Indias; debido a esto, y algún tiempo después, se presentó un proyecto en el cual el rey sería el encargado de erigir las diócesis (como sostenía Solórzano). Hasta 1546 la Iglesia en América Latina dependía de Europa; en

9. Posteriormente se creó el tribunal de Cartagena de Indias.

10. El primer obispo residente fue Alessandro Geraldini de Amelia; cf. BAGGIO, Sebastiano, *Alessandro Geraldini de Amelia*. Bogotá, CELAM, 1986.

ese año con la bula *Super universas orbis ecclesias* (febrero 12 de 1546) Pablo III (1534-1549) decretó la creación de las arquidiócesis de Santo Domingo, México y Lima; en 1564, fue creada la arquidiócesis de Santa Fe y en 1609, la de Charcas (hoy Sucre).

Esta etapa se caracteriza por los diferentes concilios provinciales que comenzaron a darse en la cristiandad americana: Lima, Santa Fe y México. Es característico de estos concilios el ser esencialmente pastorales, misioneros. En ellos se promulgaron leyes eclesiásticas que rigieron hasta el siglo XX, cuando fueron adaptadas a la nueva situación por el Concilio Latinoamericano de 1899. Del Concilio de Lima (1551) quedaron las constituciones conciliares que son 120 y están divididas en dos partes: las 40 primeras tratan el tema de los aborígenes; las restantes, tratan sobre los españoles. Posterior a ese concilio fue la realización de otros en México, Santa Fe y la misma Lima; tiene una especial connotación el III concilio de Lima (1582-1583), en donde se trató la importancia del catecismo como texto y como instrucción religiosa en diferentes campos, principalmente en los sacramentos[11].

Estos concilios junto con los sínodos diocesanos realizados ayudaron y permitieron la estructuración de la Iglesia en América Latina, cuyas diócesis se dividían en *parroquias* y *doctrinas* para una mejor administración, con lo cual la Iglesia, como cristiandad naciente, se organizó y afianzó en estas tierras. Es importante recalcar que estos concilios y sínodos siguieron los derroteros de Trento, razón por la cual todas las actas y constituciones vieron la luz pública años después de terminada cada reunión; como era lógico, se esperaba la aprobación de la Santa Sede.

Brasil corrió una suerte diferente, porque hasta 1580 estuvo bajo el dominio directo del rey de Portugal, por ello el obispo de Bahía, única diócesis en el Brasil hasta el siglo XVII, era nominado por el rey y nombrado por el Papa, y dependía del arzobis-

11. CF. DAMMERT, José Antonio. *Arzobispos limenses evangelizadores.* Bogotá, CELAM, 1987, pp. 77-116.

po de Funchal (Islas Maderas); entre 1580 y 1640 Portugal fue dominado por España y el obispo de Bahía era nominado por la Corona Española; de 1630 a 1654 los holandeses, que eran calvinistas, ocuparon el norte del Brasil y por ello, durante algunos años Bahía estuvo como sede vacante; después de vencer a los holandeses y de firmarse un acuerdo político entre España y Portugal (el que dio origen al problema de las Reducciones del Paraguay), se inició la organización de la Iglesia en Brasil con la creación de algunas diócesis sufragáneas de Bahía.

2.1.4 La Iglesia misionera frente a la civilización hispánica (1620-1700)

Durante estos años la cristiandad colonial se estabilizó para finalmente decaer. Algunos acontecimientos fueron: la fundación de *Propaganda Fide* (1622), la paz de Westfalia (1648), el nacimiento, desarrollo y muerte de las reducciones, la creciente autonomía criolla, las disputas campaniles, las persecuciones inquisitoriales contra el protestantismo que llegó y tomó posesión de la zona del Caribe, gracias al apoyo del capital industrial anglosajón, entre otros.

Algunos representantes de la Iglesia tomaron conciencia de la urgencia de la evangelización y tuvieron que enfrentarse con las pretensiones y privilegios de quienes sostenían y defendían el Patronato, entre éstos, las órdenes mendicantes; en este ambiente se dio el enfrentamiento entre religiosos y seculares. En este conflicto, entre otras cosas, se hicieron partícipes la Compañía de Jesús y Propaganda Fide; esta última fue creada para limitar los poderes del Patronato. La Compañía de Jesús, aunque insigne en sus obras (escuelas y reducciones), nunca logró integrarse a la totalidad de la Iglesia dado su peculiar cuarto voto que en una adecuada visión no era más que una letal arma en su lucha contra el Patronato. En este contexto surgió la inquietud de la jerarquía de la Iglesia en América Latina por sacudirse del yugo del Patronato; aquí se gestó la oposición de los obispos al rey o al virrey y las consecuentes intervenciones de la correspondencia que los jerarcas

enviaban a Europa. Por eso no debe extrañar que las autoridades civiles denunciaban al episcopado como culpable de ingratitud para con el soberano que los había engrandecido[12].

En este período se dieron, además de los conflictos enunciados, el auge de las reducciones, la evangelización sin mediación de armas hispánicas y sin la intromisión del comercio o la explotación económica.

2.1.5 La decadencia borbónica (1700-1808)

En el siglo XVIII los problemas políticos de la península repercutieron en las colonias americanas y en la Iglesia, que vio cómo por problemas ilustrados y políticos, los jesuitas fueron expulsados; se presentaron entonces las divisiones del clero y el cristianismo al interior de algunas colonias, como por ejemplo, México, donde mientras los españoles veneraban a la Virgen de los Remedios, los mexicanos veneraban la Virgen de Guadalupe. Fue en este siglo cuando se gestaron los diferentes procesos independistas, que tuvieron en la Rebelión de los Comuneros (Socorro, Santander, Colombia, 1781) uno de los modelos clásicos.

El cambio de dinastía en la península hizo que ésta decayera, lo cual significó para América aislacionismo, separatismo y falta de misioneros. A esta situación se suman, entre otros hechos importantes que ayudan al decaimiento borbónico, los siguientes: el tratado de Utrech (1713), la expulsión de los jesuitas de territorios hispánicos (1767) y la revolución francesa, hija legítima del enciclopedismo francés, que anheló acabar con el viejo régimen y fue la causa principal de la crisis española de 1808. Por esta razón, la situación de la Iglesia en América Latina ha de estudiarse a partir de la crisis del siglo XVIII y no de los presuntos errores evangelizadores como muchos pretenden hacerlo, olvidando la acción misionera que realizaron jesuitas, franciscanos y dominicos en diferentes sitios complementando lo realizado en etapas anteriores, y la soledad con la

12. Cf. DUSSEL, Enrique. "La designación de obispos en el primer siglo del Patronato en América Latina". En: *Concilium* 77, pp. 122-128.

cual esta joven cristiandad afrontó la decadencia peninsular. Esta crisis repercutió en la sociedad colonial, que cayó en un profundo letargo del cual ni lo espiritual se salvó a pesar de las florecientes y numerosas cofradías, congregaciones y órdenes terceras en las que participan activa y cotidianamente gran número de laicos, que ayudaron a sostener una sociedad piramidal que tenía en el clérigo su autoridad máxima.

2.2 Segunda etapa

En esta etapa se estudia la Iglesia durante la dependencia neocolonial bajo el dominio anglosajón británico y norteamericano, con dependencia del capitalismo industrial que pasó del intercambio al imperialismo, y la creciente presencia del protestantismo tanto europeo como norteamericano, hasta llegar al fenómeno de los pentecostales y fundamentalistas. Como la Iglesia en América Latina quedó aislada, se dice que este período fue una "noche de la historia" en donde la Iglesia salió purificada y pobre pero con el afán de adaptarse a una nueva situación.

2.2.1 La crisis de independencia (1808-1825)

Desde la invasión de Napoleón a la Península Ibérica (1807) hasta el nombramiento de los seis primeros obispos residenciales sin concurso del patronato realizado por Gregorio XVI, en 1831, el proceso de la emancipación tuvo varias fases: la primera (1807-1814), contra Napoleón y a favor del rey, siempre y cuando viniera a reinar en América; la segunda (1815-1819), es la reconquista; la tercera, a partir de 1821, es la emancipación de los países latinoamericanos. En general la Santa Sede tuvo una actitud negativa frente a la emancipación de América: Pío VII con la encíclica *Etsi longissimo* (enero 30 de 1816) la condena; la encíclica *Etsi iam diu* de León XII (septiembre 24 de 1824) exige la obediencia al rey de España; como no se quiere ni condenar ni justificar la actitud de la Iglesia, simplemente se dirá que las encíclicas son más producto de cuestiones políticas que pastorales, y que vistas desde nuestra posición apare-

cen como errores históricos que en aquel entonces no eran considerados como tales. Durante este período, en la Iglesia se producen cambios: los seminarios fueron cerrados, las bibliotecas incendiadas y la llegada de misioneros, impedida.

Durante la Independencia, la Iglesia cumplió una labor esencial a pesar de las irrecuperables pérdidas que sufrió en diferentes niveles, simultáneamente al nacimiento de nuevas nacionalidades. Esta etapa se puede resumir analizando la actitud de los obispos, el clero y los nuevos gobiernos. Los obispos tuvieron una actitud ambigua, pues por lo general permanecieron más partidarios del rey que de los nuevos gobiernos; esta ambigüedad condujo a una grave desorganización, cuyas consecuencias se reflejaron en la ausencia de ordenaciones presbiterales, clausuras de seminarios, robo y destrucción de archivos, desconexión parroquial, y pérdida de la unidad con la consecuente anemia eclesial por la poca capacidad para reconstruir, sin ayuda extranjera, un edificio en ruinas.

El clero, tanto secular como regular, respaldó la revolución al apoyar a los ejércitos patriotas, los levantamientos, y las actas de independencia. Esto da a entender la crisis en que se vio sumida la cristiandad con un gravoso ítem: el clero comenzó a ser perseguido, convirtiéndose en víctima de su propio invento, porque una vez se vieron inmersos en el contexto de lucha, no pudieron regresar a su apostolado.

Los nuevos gobiernos asumieron, como actitud general, la adopción de medidas disciplinarias y económicas que arruinaron lentamente a la Iglesia; al mismo tiempo, se establecieron relaciones directamente con Roma dándose la aceptación moral de la Independencia, porque Roma era la mayor fuerza espiritual europea; esto se aprecia en la redacción de las primeras constituciones de cada país latinoamericano. Como conclusión de esta etapa se puede decir que la Iglesia sufrió la más grande de su crisis, razón por la cual, a la par con los Estados nacientes, tuvo que buscar un nuevo modo de ser.

2.2.2 Ahondamiento de la crisis (1825-1850)

La organización era dirigida por políticos pertenecientes a dos partidos y apoyados, además, por comerciantes y terratenientes, cuando no eran ellos mismos los dirigentes públicos. En este período, la Iglesia sufrió la desamortización y la presencia de una ideología educativa antieclesial por un lado, y la romanización de la Iglesia en América Latina gracias a la fundación del colegio Pío Latinoamericano en Roma (Pío IX, en 1858) junto a la presencia directa de Propaganda Fide, por el otro. Además de eso, está el nacimiento de la llamada *Iglesia Chicana:* cuando los Estados Unidos se apropiaron de la parte norte de México y le prohibieron a los católicos de aquella región la posibilidad de expresarse en su propia lengua.

Históricamente, esta etapa se caracteriza por la gestación de una revolución institucional e ideológica en donde se presenta la pacificación y lenta organización de los nuevos grupos en las distintas naciones. Se puede comenzar recordando las cuatro fases que dieron origen a la emancipación, todas ellas referidas a Fernando VII: renuncia de Bayona (1808), restauración (1814-1817), desastre en la supresión de las revoluciones americanas (1818-1823), y reanimación del ideal monárquico (1823). A ello se suman los problemas de la no aceptación americana hacia algunas encíclicas papales, y la *doctrina Monroe* de "América para los americanos"; estos componentes, aunque hicieron avanzar la sociedad en algunos aspectos, fue aumentando la crisis entre la Iglesia y el Estado. Ante esta realidad, la Santa Sede tomó una actitud que aceptaba los movimientos independistas hasta llegar a Gregorio XVI, autor de la encíclica *Sollicitudo Ecclesiarum* (1831), que es una preparación e introducción al reconocimiento de las nuevas repúblicas.

El Patronato que algunos gobiernos asumieron y las políticas liberales que se dieron, golpearon duramente la Iglesia que comenzó a perder todo, incluso sus posesiones; esto se dio porque la mayoría de los grupos gubernamentales eran masones: ellos iniciaron y desarrollaron una campaña antieclesial. Como si ello

fuera poco, la crisis misionera europea significó para América Latina un desamparo que, unido al caos reinante, produjo desastrosas consecuencias de difícil superación. Este período fue un progresivo debilitamiento de la Iglesia que el cristianismo se mantuvo por inercia, y por la valentía y generosidad de unos pocos, porque mientras el pueblo conservaba su cristiandad, los gobernantes volvían la espalda al pasado y, con ello, a la Iglesia.

2.2.3 Ruptura de las relaciones Iglesia-Estado (1850-1930)

En este tiempo el imperialismo capitalista y oligárquico marchó unido al positivismo; frente a esta situación, la Iglesia no tuvo una respuesta ni pastoral ni teológica que fuera capaz de detener la avanzada de la ideología liberal y positiva. Fue entonces por este tiempo cuando se desarrolló el Concilio Plenario Latinoamericano (Roma, 1899) en el que participaron 13 arzobispos y 43 obispos latinoamericanos, orientados por teólogos europeos que proponían como respuesta la conservación, defensa y protección de la fe; también se propuso una nueva fase misionera y la lenta, pero creciente, afirmación de otras confesiones.

Esta ruptura se dio por la situación del pacto neocolonial y la irrupción del liberalismo, como movimiento que transformó la conciencia colectiva en América Latina. Estas dos realidades originaron una sociedad pluralista, lo cual se puede constatar a lo largo del siglo XX en diferentes estamentos sociales.

Lo propio de esta etapa es la sistemática ruptura que se dio en la mayoría de los países latinoamericanos de la unión Iglesia-Estado, que durante varios siglos estuvo en el centro de este tipo de relaciones entre poderes; esta ruptura se manifiesta en el campo constitucional y a través de los decretos desamortizadores sobre los cuales es mucho lo que se ha escrito, pero poco lo que se ha analizado ya que cada historiador da su interpretación como tal; por ello es conveniente tener presente que una cosa es el hecho histórico (*historich*), y otra muy diferente la interpretación del hecho

(*geschicht*). Ese ambiente de ruptura se profundizó por las luchas políticas y guerras civiles que se dieron entre los conservadores y los liberales, con lo que la ruptura Iglesia-Estado tomó un carácter político. Divididos los partidos en varias alas, las cosas se complicaron al enfrentarse con las nuevas fuerzas en crecimiento, con lo que se acaba el patronato y la cristiandad colonial.

Pero no todo son sombras, también existen luces: los esfuerzos que se realizaron para tratar de salir de dicha situación, el renacimiento misionero debido a los concordatos, y el Concilio Plenario Latinoamericano, que condujo al renacimiento de la conciencia colegial del episcopado latinoamericano.

En nuestra opinión, esta ruptura ayudó a que la Iglesia superara su tradicional anacronismo, gracias a la fuerza profética de quienes comenzaron a poner los cimientos de un renacimiento global y profundo de la Iglesia en el siglo XX; entre estos profetas figura Ezequiel Moreno, canonizado por Juan Pablo II el 11 de octubre de 1992, y quien fue propuesto como modelo de pastor evangelizador al celebrarse el quinto centenario de la evangelización americana.

2.2.4 Hacia una nueva cristiandad (1930-1962)

Entre 1930 y 1955, se analiza la Iglesia frente al populismo, el nuevo bloque histórico de líderes populares que se apoyan en la Iglesia para proponer un nuevo proyecto de cristiandad y permitir la enseñanza del catolicismo en las escuelas y el afianzamiento de la acción católica. Fue en este período cuando el sindicalismo y el cooperativismo se desarrollaron en América Latina.

De 1955 a 1959, podemos ver a la Iglesia durante el desarrollismo y la seguridad nacional, que surgió después de la caída de los líderes populares que terminaron o siendo dictadores o asesinados en las plazas. El desarrollismo fue la política de los líderes sociales posteriores al populismo; cercana al desarrollismo, está la cuestión de las dictaduras por aquello de la seguridad nacional. En el campo eclesial, la Conferencia de Río (1955) y la creación del CELAM, la

falta de sacerdotes (1 x 4.700 feligreses), el progreso del comunismo y del protestantismo, son los elementos esenciales.

La crisis económica de 1929 repercutió en el orden neocolonial que entró en crisis con el renacimiento de las Élites, las cuales ocuparon los puestos de gobierno en casi todos los países latinoamericanos. Por ello, los años treinta del siglo XX fueron para la Iglesia un proceso de adaptación a las nuevas estructuras políticas y económicas, con lo que se dio un proyecto de nueva cristiandad en donde la acción católica desempeñó un importante papel hasta 1962.

Si para el siglo XIX la renovación intelectual católica se hacía en solitario, en el siglo XX se constituyeron grupos que con el tiempo se convirtieron en organizaciones continentales con gran presencia. La acción católica sirvió para que el laico tomara con plena responsabilidad la totalidad del problema eclesial, creando grupos católicos a fin de conformar una nueva cristiandad.

La lucha social se convierte, pues, en un nuevo elemento de la pastoral. Después de la solidaridad con la corona, las aristocracias criollas y los conservadores, la Iglesia toma conciencia de su deber social y político con el deseo de lograr una renovación, que en algunos países toma visos revolucionarios. Dos ejemplos son el sindicalismo y las investigaciones sociales con sus medios de radiodifusión.

Las fuentes de la renovación que se dio en este período, se encuentran en la vida contemplativa, situada en América desde la Conquista y en el renacimiento teológico, bíblico, litúrgico, catequístico y parroquial, éste, unido con la pastoral de conjunto. Este múltiple renacimiento apenas se está implementando con la sociología religiosa.

Lo dicho hasta aquí da a entender que el nacimiento de nuevos grupos, unido al aumento demográfico y la situación revolucionaria impulsaron la Iglesia a abrir caminos totalmente nuevos

en el campo pastoral, hecho que algunos han asumido como un aferrarse al pasado, otros como un desechar el pasado, y otros como un juicio crítico sobre el pasado realizado desde el presente con proyección hacia el futuro.

2.3 Tercera etapa

Tiene lugar aquí la crisis del capitalismo periférico, que se manifiesta como la consolidación del dominio del Norte sobre el Sur; y al mismo tiempo la creciente tendencia liberacionista, cuya teología ha sido criticada y vista con sospecha por la Santa Sede. En esta etapa la Iglesia comienza a vivir una doble visión: por un lado, el tradicionalismo; por otro, la liberación. Es cierto que aparecen los regímenes militares y las dictaduras, los primeros asesinatos de algunos ministros comprometidos con la causa de los pobres, como sucedió en El Salvador con monseñor Óscar Romero, *asesinado en 1980*.

En esta etapa se han dado conferencias generales del Episcopado Latinoamericano que han querido dar respuestas a la situación concreta que viven los católicos de América Latina y el Caribe; parece que estas respuestas no han sido suficientes ya que los católicos nos vemos en medio de dos posiciones extremas: la de la Iglesia, que escasamente llega al pueblo porque prefiere hablar desde los dogmas para sostener su autoridad; y la del pueblo, que se hace Iglesia a través de un compromiso de vida que no está exento de errores; a esto se le une que algunos pastores se preocupan más por la política que por la evangelización, pues creen que es más importante mantener los privilegios que ir al encuentro con el hermano que pide redención. En Cuba y Centroamérica están los casos más particulares; en Cuba, ser católico, hasta hace poco, no era posible porque ello significaba estar en contra de la revolución; en Nicaragua, el católico, en general, era partidario de la revolución, no en vano, como decían los sandinistas, su líder llevaba un apellido santo: "San-dino".

3. Razones de un estudio histórico propio

Aunque la historia de la Iglesia en América Latina constituye un capítulo de la historia general de la Iglesia, ella merece un tratamiento especial por diferentes razones[13], entre las cuales se citan:

1. Originalidad, porque se trata de un continente joven dentro del panorama general de la historia, un continente que ha debido apresurarse para encontrar soluciones que otros pueblos han encontrado, o por lo menos han buscado, durante siglos. Un continente, hasta cierto punto, homogéneo, con un proceso de evangelización y dependencia colonial de las metrópolis católicas (España y Portugal), con un cristianismo que afronta situaciones y problemas similares: relación con el mundo político y económico, pobreza y desigualdades sociales profundas, similares problemas urbanísticos, ambientales y apostólicos, dentro de una agobiante deuda externa.
2. El desarrollo y fortalecimiento de varios movimientos de reflexión y acción iniciados en América y que han repercutido en la historia mundial, como: la doctrina de la escuela de Salamanca acerca de la conquista, la colonización de América en torno al derecho internacional y los derechos humanos y sociales; la disputa sobre el origen de la autoridad en los pueblos con motivo de la independencia a fin de dar una respuesta sobre la conveniencia del régimen patronal, la elección de gobernantes, y la autoridad de la Iglesia para regir directamente la grey latinoamericana; la reflexión sobre la revelación de Dios en Jesucristo como liberador de todo tipo de injusticia, y la violación de los derechos fundamentales de la persona humana, no de manera abstracta sino en la vida práctica de los pueblos y los individuos (la teología de la liberación).
3. La incidencia y participación latinoamericanas en el contexto de la Iglesia universal a través de la lucha difícil y no siempre

13. Para este apartado: cf. GUTIÉRREZ, Alberto. *Apuntes personales de Storia della Chiesa in América Latina,* Roma, 1996. Se citará: Apuntes personales...

positiva en pro de la libertad y la autonomía de los pueblos frente al colonialismo y el imperialismo, sea cualquiera la forma como se manifiesten; el esfuerzo, propiciado por los Papas, por tener una "voz" en la Iglesia tal como se ha manifestado a través de las conferencias generales del episcopado latinoamericano. Debido a esto, se habla del influjo de la fe y de la Iglesia en la vida de los pueblos latinoamericanos. Latinoamérica vive de modo peculiar la fe cristiana: una fe tradicional, no exenta de profetismo, heroísmo, santidad, martirio y persecución; una fe que no ha impedido, a veces, las claudicaciones y los indebidos compromisos con el poder y una posible tolerancia de la injusticia; una fe que ha llevado, en algunos casos, a soluciones extremas que pueden ser criticables, como el caso de la violencia armada de algunos miembros de la Iglesia y la rebeldía abierta y descarada frente a la autoridad eclesial legítimamente constituida. También se habla del influjo de América Latina en la Iglesia en cuanto a la definición del concepto "Iglesia: Pueblo de Dios" al esclarecer, en la práctica, la misión del obispo y del sacerdote como pastores en íntimo compromiso con el pueblo, un pueblo que en más de una oportunidad, los busca.

4. El patrimonio histórico y cultural que se deben conservar. El trabajo ya se ha iniciado, pero requiere de expertos, empezando por los pastores y los científicos, con el múltiple objetivo de: rescatar y conservar lo que se tiene, estudiarlo científicamente, y usarlo adecuadamente como medio de regresar a las raíces propias de nuestro pueblo.

De acuerdo a lo anterior, la historia de la Iglesia en América Latina pretende la formación de personas con mentalidad histórica, científica y abierta a los problemas del mundo, de América Latina y de la Iglesia, principalmente la Iglesia latinoamericana, elemento esencial de la cultura de estos pueblos. Personas capaces de ser maestros e investigadores con capacidad de hacer avanzar las fronteras de la ciencia teniendo presente: *"Primam esse historiae legem ne quid dicere falsi audeat, deinde ne quid veri non audeat"* ("Lo primero es leer la historia para que nadie diga que ha escuchado cosas falsas, ni diga que

no ha escuchado la verdad"). Debido a ello la intención aquí no es otra que contribuir a que quienes se preparan para incidir en el futuro desenvolvimiento de la Iglesia latinoamericana, tengan visiones abiertas de la historia en el contexto regional y mundial, sean capaces de participar científicamente en la conservación del patrimonio histórico de la Iglesia, y posean elementos de análisis para una reflexión teológica y una acción pastoral en diálogo con el mundo de hoy.

A pesar de ello, se debe tener presente que la historia de la Iglesia en América Latina puede ser manipulada y tergiversada por descontextualización y anacronismos, por someterla a presupuestos apriorísticos, dentro de los cuales tiene que darse la interpretación histórica, por presuponer que esta historia sirve como arma de la reacción o para la revolución, o por cribar los datos históricos de acuerdo a las conveniencias y caprichos personales. Teniendo presente lo anterior, se dice que al historiador no le toca alinearse o ser defensor o acusador de personas o acontecimientos, ni defender ni acusar incondicionalmente personas y sucesos; sólo tiene que verificar y estudiar los hechos, respetando la subjetividad de las personas para dar un juicio honesto, diferenciando los hechos del juicio histórico, pero dejando abierta la posibilidad para que otros hagan su propio juicio.

Finalmente, el historiador es una persona con una posición en la vida; analiza los hechos desde su visión personal pero sin tergiversarlos ni prejuzgar las intenciones ajenas; se acerca a los documentos y trata de verificar el contexto histórico. El historiador, sobre todo el de la Iglesia, debe conservar la diferencia entre lo sucedido y la interpretación de lo sucedido; si es respetuoso y objetivo, la presentación del hecho se puede prestar al diálogo creativo con quienes, frente al mismo acontecimiento, tienen interpretaciones diferentes.

La mirada de fe sobre la historia es, para quien la tiene, la condición para darle sentido trascendente, pero no puede ser el acicate para amañar los hechos por criterios apologéticos, para condenar la subjetividad de los demás, o para combatir posiciones ideológicas ajenas; la fe no es impedimento para la objetividad, sino estímulo para la interpretación de la historia en toda su profundidad. El apos-

tolado del historiador de fe se realiza a través del respetuoso diálogo científico con el fin de que otros puedan ver la importancia y el sentido totalizador de una visión de fe sobre la historia.

A manera de información general, se dice que América Latina debe ser insertada en el mundo español teniendo presente ocho tesis (si se tiene en cuenta la respuesta o positiva o negativa frente al derecho de la corona española para la evangelización y la colonización): misional o expansión de la fe; absolutista o de donación; arbitral o de mediación papal; derecho personal o de los indígenas a ser evangelizados; internacionalista o títulos jurídicos para justificar lo realizado en América; institucional o encargo del Papa para evangelizar; el vicariato regio o potestad administrativa; y la regalista.

Capítulo I

La cristiandad en la Conquista y la Colonia

El mundo americano, según las apreciaciones de conquistadores y misioneros, estaba poblado por millones de habitantes, pero todo parece que, en un cálculo global, América Latina tendría unos 16 millones de habitantes; este número se mantuvo estable hasta el siglo XIX debido a las enfermedades que los nativos adquirieron al entrar en contacto con otras razas y otras culturas, que traían sus propias enfermedades.

1. Culturas y religiones amerindias[1]

Los historiadores dividen a América en dos zonas de influencia: altas culturas y culturas periféricas. Entre las primeras se ubican las que se localizan en el sistema orográfico de los Andes; las periféricas, a lo largo y ancho del resto del continente. Cuando el europeo llegó a América encontró dos grandes pueblos: los mayas-aztecas y los incas, que no pertenecían al sistema cultural europeo. Como satélites de estos pueblos, los peninsulares encontraron una multitud de familias que tenían un estado cultural distinto; a esta realidad cultural se le suma su inconsciencia histórica y la novedad de los imperios Inca y Azteca que estaban codificando y ordenando su panteón. Estas culturas se constituyen en interlocutores de otra cultura que no se movía en las mismas coordenadas; además, estas culturas tenían su expresión religiosa, una religión con una cosmovisión intuitiva y comunitaria en la cual lo visible es símbolo de una realidad mayor de la cual depende. Toda su expresión se puede describir, a grandes rasgos, en cuatro etapas.

La primera etapa de estas religiones está constituida por las "culturas de cazadores", que hunden sus raíces en la prehistoria, pues a

1. Dejo de lado la problemática en torno al origen del hombre americano; para tal tema se puede consultar un manual de prehistoria. A manera de información: cf. BEGLEY, Sharon y MURR, Andrew. "Los primeros americanos". En: *Newsweek*, junio 9 de 1999, pp. 36-43. Este artículo habla de unos restos encontrados en Nevada, USA, y que son de un hombre, el "Espíritu Cavernario", que tienen una antigüedad de 9.400 años.

partir del 11000 aC han dejado sus huellas a través de pinturas rupestres que expresan una mentalidad mágica. Estos hallazgos se han realizado en algunas cuevas de Argentina (Patagonia), el nordeste de Brasil y la sierra peruana, donde se han encontrado pinturas "en negativo" de animales; posteriormente, aparecen las figuras geométricas y los símbolos biomorfos entre los que sobresale la figura del chamán. No se puede negar su animismo expresado en las danzas rituales y un cierto culto animalista.

Después, están las culturas de agricultores y ceramistas, cuyas primeras manifestaciones religiosas datan del 2300 aC cuando comenzaron a aparecer las construcciones rituales en los Andes y en la costa Pacífica. Una manifestación característica de este grupo es la "cultura de Valdivia" asentada en lo que hoy es parte de Colombia y Ecuador, que tenía centros ceremoniales identificados por pequeñas colinas alrededor de una plaza; manifestaban la creencia en la fertilidad con la fabricación de estatuas femeninas en cerámica. En este período el chamanismo descubre el uso de gran cantidad de plantas de efectos sicótropos que eran usadas no sólo para curar sino, también, para restablecer el contacto con las fuerzas divinas, en una "técnica arcaica de éxtasis", de "trances esotéricos". Algunos ejemplos de estos pueblos son los anasazi, al suroccidente de Estados Unidos; los diaguitas, al noroccidente de Argentina que tenían en el jaguar, el ave, la serpiente, el sapo, el albatros, el hombre y algunas figuras geométricas sus más elocuentes expresiones. En estos grupos los sacerdotes tenían gran influencia ritual, psicoprotectiva y medicinal, y vivían en lugares dedicados a los sacrificios (zupca) y a los ritos de iniciación (lo que los españoles llamaban borracheras); los chamanes eran los encargados de llevar el culto a Pacha-Mama, antigua divinidad que fecundaba todo.

Entre el 2200 aC y el año cero, tuvo lugar el desarrollo de las culturas "templares" antiguas: en el Perú hasta el 300 aC; en Centroamérica hasta el año cero[2]. En Perú se han encontrado restos de templos piramidales construidos con piedra, adobes y fango,

2. Aquí se presupone, por cuestiones técnicas, la posibilidad del año cero.

corredores funerarios y sepulturas múltiples, donde eran sacrificadas las personas que debían acompañar al difunto en su viaje al más allá. En la construcción de estos templos, la presencia y el influjo sacerdotal es evidente. Los complejos ceremoniales estaban orientados hacia el mar, lo que hace pensar que existía un culto a Mama Cocha, la diosa del agua, materializada en el océano o en el lago Titicaca; también existía el culto al fuego, pues era común quemar las diferentes ofrendas, y unas construcciones con estatuas y pinturas, que buscaban inspirar terror a los no iniciados. El complejo de Chavín de Huántar es el más representativo, data del año 900 aC y se trata de un templo en piedra construido en forma de U con su apertura hacia el Oriente, al interior se encontraba el "Lanzón", una figura antropomórfica de más de 4 metros; en esa figura se unen, en el hombre, los tres animales de la religión del pueblo: el águila, el jaguar y la serpiente. También son complejos importantes: san Agustín en Colombia y Tiahuanaco en Bolivia, que presentan cierta analogía con la cultura chavín, la cual, a su vez, está relacionada con la cultura de "La Aguada" en Argentina. En Centroamérica están las manifestaciones de la cultura olmeca, a la que se le atribuyen dos períodos: Tlatilco y La Venta. Los olmecas construyeron complejos ceremoniales con grandes cabezas pétreas, y las figuras de la serpiente y el jaguar; de esta cultura descendió la civilización maya.

A partir del año cero y hasta 1521 (ó 1532), están las ideas y prácticas religiosas de las altas culturas estatales americanas. Los Mayas, cuyo esplendor fue entre el 300 y el 900, tenían un gobierno sacerdotal que ejercía en nombre y por inspiración divina; su jefe era Halach Uinic (el verdadero hombre) y su cargo era hereditario. La cuestión de un gobierno sacerdotal era común entre las culturas precolombinas porque el hombre se sentía inmerso en un ritmo armónico del cual los sacerdotes eran intérpretes y representantes. En su cosmogonía (el Popol Vuh[3]) incluían una purificación universal a través de cataclismos y diluvios, los sa-

3. Cf. Popol Vuh. *Las antiguas historias del Quiché.* s.m.d.

crificios como un servicio a los dioses, y ciclos cronológicos de 52 años. Además tenían un panteón tan rico como el griego o el romano; sus dioses eran objeto de un complejo culto ritual estrictamente observado, que incluía ayunos, abstinencias y celebraciones en las ciudades de Chichén-Itzá, Uxmal y Mayapán.

Los Aztecas comienzan su historia como la última fase de un proceso culturizador, a partir de la ciudad santa de Teotihuacán[4], erigida en homenaje a la divinidad que dio origen al mundo y al hombre según la mentalidad tolteca; cuando la cultura tolteca entró en decadencia, hacen su irrupción los chichimecas (bárbaros en náuhtl) y posteriormente los aztecas (de Aztlán), que asumieron la mentalidad religiosa de los grupos anteriores. Ellos entendían la muerte como transformación y semilla de nueva vida; fundaron la ciudad de Tenochtitlán, en donde se ofrecían múltiples sacrificios, entre los cuales sobresale la inmolación de víctimas humanas, ofrecidas tanto por motivos de guerra como por acción de gracias a los dioses, dadores de la vida a los hombres.

Los Incas, son sucesores de las culturas preincaicas, a su vez, sucesoras de Chavín de Huántar. Los preincas eran gobernados por una casta sacerdotal guerrera; las ruinas de Nazca se constituyen en la más grande de sus manifestaciones que, junto con las tumbas del sol y de la luna (de la cultura mochica), son expresiones religiosas anteriores al siglo III dC. Es también preincaica la cultura de Tiahuanaco (siglos III-XII dC), dirigida por sacerdotes chamanes que recibían inspiración divina, por lo que eran las únicas personas que elaboraban los calendarios rituales y determinaban las actividades del pueblo. Esta cultura se extendió por Perú y Bolivia, alcanzando su esplendor imperial entre los siglos VII-XI, cuando Huari (actual Ayacucho) se convirtió en su centro político, por lo que comenzó a ser llamado como imperio. Éste se dividió hacia el siglo XII en varios reinos locales; uno de estos reinos, con sede en Cuzco (ombligo, en lengua quichua), se convirtió en el centro de la cultura inca que inició sus series

4. CF. MARTÍNEZ, Silvia y BARRAGÁN, Pía. "Teotihuacán: esplendor precolombino". En: *Lecturas Dominicales,* El Tiempo, Julio 19 de 1998, pp. 6-7.

dinásticas con Manco-Cápac, hijo del Sol (Inti) y fundador de Cuzco por mandato divino, y su expansión imperial con Yupanki (Pachacuti, el renovador, el que invierte las cosas) hacia 1438. Los Incas tenían en Huira-Cocha (Viracocha), el antiguo dios de Tiahuanaco Con-Ticsi-Huira-Cocha (fuego, tierra, aire y agua), el ser supremo, padre de los demás dioses y de los hombres; Viracocha había dejado a su hijo Inti (Sol) como jefe de los dioses, y cuya esposa era Mama-Quilla (Luna). Para los Incas era básica la existencia del Hanan-Pacha (mundo de arriba) a donde iban los virtuosos después de la muerte, y la presencia de lugares, las huacas, a los cuales atribuían poderes sobrenaturales; la casta sacerdotal era en gran medida sin chamanismo. Esta religión fue puesta al servicio del estado, el cual tenía un gran desarrollo económico y social[5].

2. El encuentro-choque entre dos culturas[6]

La historia ha demostrado que se puede hablar tanto de descubrimiento como de choque de culturas, de un encuentro un tanto frontal en donde una civilización mejor dotada arrasó con otra civilización menos dotada; este encuentro-choque se dio en un triple nivel: político, económico y religioso. Entre los elementos que entraron en juego se citan:

1. El desigual enfrentamiento de los útiles de civilización: los imperios americanos frente al poderío europeo se vieron en desventaja. Como consecuencia de ello, se dio la disminución demográfica indígena y el desarrollo de la cultura criolla.
2. El enfrentamiento de dos visiones distintas del mundo, donde prevalece la que más poder tenga, dada la falta de un puente entre ambos núcleos éticos y míticos. En otras palabras, la visión

5. A manera de información, cf. DÍAZ GRANADOS, Consuelo. *Prehistoria de América y Colombia*. Bogotá, USTA, 1998, pp. 27-312.

6. Cf. DUSSEL, Enrique. "¿Descubrimiento o invasión de América?". En: *Concilium* 220, pp. 481-488.

hispánica se colocó a la cabeza de la nueva civilización americana, relegando a las culturas aborígenes de la clase dirigente.

En este ambiente se ubica la Iglesia como organismo responsable y consciente de la visión ibérica del mundo, por lo que la comprensión existencial propiamente cristiana se encuentra comprometida con el núcleo ético y mítico de la cultura hispánica. Por ello, la Iglesia se comprometió con la evangelización y la culturización de los pueblos descubiertos, no en vano *quinque iam saecula Christi Crux Americam illuminat,* como se expresaba el obispo Cipriano Calderón al inaugurar el simposio internacional sobre el V Centenario de la Evangelización de América.

Este contexto es el que rodea al misionero, cuya tarea consistía en buscar la conversión de cada miembro de la cultura nativa. Es necesario recalcar el "paganismo" ambiental, difícil de discernir y evangelizar, pues no se catequizó el núcleo ético y mítico de los aborígenes; y la tarea de la Iglesia, como instrumento evangelizador a través del cual la expansión hispánica se realizaba.

En 1511 apareció la voz de Montesinos estremeciendo al pueblo[7]; saber escuchar y discernir esa voz es la tarea del historiador; de hecho en este tratado se podrá captar que la Iglesia, como tal, superó las coordenadas sociales y políticas en que se vio inmersa, puesto que la Conquista no fue más que la expansión de la cristiandad hispánica[8]. Por lo anterior, se dice que los fines misionales de la Conquista han de entenderse como parte integrante y necesaria de una empresa de expansión que incluye a la Iglesia entre sus medios expansivos. Esta situación es la que exige un esfuerzo para separar los fines políticos de los objetivos misionales.

Este choque cultural y la situación de la Iglesia, ayudan a enjuiciar el período colonial como una obra civilizadora en relación

7. Cf. FLÓREZ,, Carlos. *Antecedentes históricos de lo religioso en Latinoamérica.* Cuadernos de Formación Cristiana, 1. Bogotá, USTA, 1976, pp. 35-37.

8. Cf. *Ibíd.*, pp. 15-18.

con la Iglesia; aquí se ubican la leyenda negra y la leyenda hispánica, como puntos opuestos para enjuiciarla. La Corona tenía una política de expansión guerrera, económicamente mercantilista y evangelizadora. Por su parte, la Iglesia se opuso a esta política, por lo cual debió situarse con independencia frente a tres polos: la Corona, la sociedad hispana y criolla, y las comunidades nativas. Así pues, la comunidad eclesial buscó los mejores mecanismos para situarse objetivamente y cumplir su misión. Sin embargo, esta realidad no pasó de ser un conjunto de buenas intenciones que las presiones sociales y políticas ahogaron por diferentes circunstancias, que son bien conocidas.

El encuentro de España y Portugal con América constituyó un descubrimiento tanto para los europeos que encontraron un camino inexplorado, como para los aborígenes, que sin saber exactamente lo que sucedía, empezaron a darse cuenta de que no estaban solos en el mundo. Para ambos fue algo inesperado y, de tal repercusión, que lo que hasta allí tenía una manera de ser ya no sería igual en el futuro; ni las metrópolis europeas fueron iguales después de aparecer América, ni América fue la misma después del contacto con los europeos. Este acercamiento intercultural significó para los recién llegados la culminación providencial de sus utopías imaginadas y buscadas; y para los americanos, la difícil creación de una utopía europea que comenzó a presentarse como ideal necesario de un vivir civilizado, según los patrones impuestos por los conquistadores. Esto se entiende mejor si se tiene presente que América fue vista como un inmenso campo catecumenal.

En los apartados siguientes se pretende analizar el encuentro de dos utopías, la europea y la americana, para entender la trascendencia de este momento histórico en el que "la visión del mundo se ensanchó enormemente, merced a los llamados 'grandes descubrimientos' que, como decía Lucien Febvre, fueron grandes, porque pusieron fin a la plurimilenaria barrera del Atlántico, brecha hasta entonces infranqueable entre las extremi-

dades de la tierra"[9]. A propósito de las utopías, término acuñado por Tomás Moro[10], se puede afirmar:

1. Las centenarias culturas europeas, desde Grecia y Roma hasta España y Portugal, imaginaron, soñaron y obraron dentro de una utopía de nuevos mundos que podían darse en un lugar desconocido donde se podrían realizar los ideales de la sociedad perfecta, del paraíso perdido que había que encontrar[11].
2. Las también centenarias culturas aborígenes americanas sufrieron el embate, a veces violento e irrespetuoso, de los patrones de vida del conquistador, para quien la única forma de vivir civilizadamente era la suya; y dentro de esta concepción de vida, el cristianismo era un elemento insustituible.

Antes de entrar en materia, conviene recordar que en Europa, propiamente en la península ibérica, se estaba viviendo un excepcional momento social en el cual se estaba pasando de lo medieval a lo moderno; del universalismo al subjetivismo, el individualismo y el nacionalismo; del teocentrismo al antropocentrismo como expresión del humanismo renacentista; del feudalismo a la burguesía y al nacionalismo, que estuvieron acompañados del egoísmo internacional y el colonialismo. En el campo religioso se daba una conjunción de varios aspectos: la teoría de las dos espadas, las tensiones entre el ideal religioso y el ideal político, y la intolerancia.

2.1 El Atlántico en la mirada expedicionaria europea12

Desde que Marco Polo demostró, a finales del siglo XIII, que era posible viajar por las lejanas tierras de Catay y Cipango, es decir, por China y Japón, se despertó en Europa la curiosidad y el

9. De Roux, Rodolfo. *Los laberintos de la esperanza.* Bogotá, 1993, p. 23.

10. Cf. Fernández, Beatriz. *La utopía de América.* Barcelona, 1992, p. 14.

11. Cf. Flórez, C. *Op. cit.,* pp. 18-22.

12. Cf. Gutiérrez, A. *Apuntes personales...*

deseo de dominar los caminos hacia Oriente. Intereses económicos y de influencia geográfica se unieron a inveterados afanes de aventura, tan propios de los caballeros medievales, y a los cada vez más crecientes deseos de conocer mejor el mundo, propósito en el que andaban comprometidos los gobiernos y mercaderes, por un lado, y los estudiosos de las nacientes universidades, por el otro.

El dominio del Mediterráneo por parte de los árabes y las difíciles negociaciones de las repúblicas marítimas italianas con los musulmanes para rehacer el comercio con el Oriente, habían creado incógnitas a la conciencia europea cristiana, sobre la posibilidad de nuevas rutas que pudieran ofrecer perspectivas de dominio territorial, económico y religioso en un mundo que seguía siendo arcano más allá de las líneas trazadas en la *Geografía de Tolomeo,* en cuyo mapa sólo aparecía la mitad de África, y más allá, el mar tenebroso con todos sus misterios. Cerrado el Mediterráneo, o al menos saturado de influencias políticas y económicas, se abría el Atlántico, principalmente para españoles y portugueses; un mar desconocido, pero no vacío porque al estar salpicado de islas legendarias, aparecía como el reto de los espíritus aventureros en una época en que poco se sabía de las dimensiones de la tierra, pero en la cual ya se vislumbraba la posibilidad de que fuera redonda. Quizás el Oriente fascinante estaba más cerca de Madrid y Lisboa que de Constantinopla y Bagdad; sólo se precisaba encontrar el camino.

De resultados positivos se sabía en Europa que habían sido, desde el siglo X, los viajes de los escandinavos a Groenlandia. En el 981, Eric el Rojo, príncipe noruego, atravesó el Atlántico, deteniéndose en el viaje de ida algunos días en Islandia. A mediados del siglo XI había allí 190 granjas, 2 monasterios y 12 iglesias; los habitantes blancos eran unos 2.000, pero había muchos mestizos de su cruce con los esquimales. La presencia de los escandinavos al norte del continente era un hecho tan significativo que en 1492 el papa Alejandro VI se lamentaba en una bula que la sede episcopal de Groenlandia había estado vacante por cerca de ochenta años con el resultado que muchos habitantes habían

apostatado y caído en la más absurda superstición[13]. Las expediciones de los escandinavos por el Atlántico, seguidas con interés por las naciones europeas, quizá obligue a replantear la motivación que tuvieron los expedicionarios del siglo XV, sobre todo los españoles y portugueses a aventurarse a buscar nuevos caminos para llegar a Oriente intentado una nueva ruta, siguiendo el ejemplo de los vikingos en sus viajes al norte de lo que hoy es América.

Con respecto a Colón, no es seguro que haya conocido la aventura escandinava, a pesar de haber navegado por el norte de Europa, llegando hasta Irlanda y quizás hasta Islandia. En la carta en la cual se ofrece para descubrir nuevas tierras se precia de "haber viajado por los mares septentrionales", pero no ofrece especiales detalles de esta aventura; a lo mejor lo hizo para acreditarse como navegante, entroncado con la ya legendaria habilidad de los vikingos. Colón no se plantea el problema de una conquista de tierras nuevas y menos una invasión bélica a zonas ocupadas por otros seres humanos; resulta anacrónico sospechar que quien pensaba en la posibilidad de "hallar un camino directo desde Europa hasta el país de las especias", se planteara el asunto de una conquista de territorios ajenos: primero, porque no se sabía qué había más allá de las islas Canarias y de las Azores, descubiertas por los portugueses; y segundo, no parece posible que en Europa se pensara en una conquista militar de Japón y China, Cipango y Catay.

Más que de dominio geopolítico, Colón debió pensar en el opulento comercio con Oriente, soñado por él a través de una hipotética ruta occidental que se ofrecía a descubrir. Su alma de cruzado, no exenta de ideales y supersticiones, pensaba lograr la unión del mundo bajo la potestad de la Iglesia. Incluso, al buscar el camino de Asia, creía que abriría un camino para los misioneros que irían a predicar, sin la oposición de los musulmanes; no en vano, dentro de las consideraciones religiosas se citan el deseo de ganar nuevas naciones para la Iglesia y la prevención de la expansión del Islam.

13. Cf. PIJOAN, J. *Breviario de la historia del mundo y de la humanidad,* II, México, s.m.d., pp. 178-186.

Además, se tenían motivaciones económicas y militares. A muchos puede resultar dudosa la motivación de buscar la cristianización del mundo, motivación misionera de predicar el Evangelio, que surgía de la conciencia de una sociedad plasmada dentro del modelo de la cristiandad universal. Inclusive, para la mentalidad moderna puede parecer discordante que, al tiempo que se buscaba la penetración del Evangelio, se intentara la dominación económica y, donde se pudiera, también la política.

Son dos concepciones del mundo, la de aquella época y la de hoy, pero no se puede descalificar, con criterios anacrónicos, lo que pensaba y hacía actuar al hombre del siglo XV y lo que piensa y hace actuar al hombre de hoy. Por eso conviene analizar los criterios con los que se actuaba en el momento en que se planeaba la unificación del mundo buscando las rutas desconocidas del Oriente por el Occidente, empresa que requería de héroes que se jugaban la vida ante lo desconocido o ante lo vislumbrado en teorías que nadie había comprobado.

2.2 *Los ideales conquistadores de la cristiandad española*[14]

La época del renacimiento humanista, que se inicia entre los siglos XIII-XIV y llega a su apogeo en los siglos XIV-XV, por lo menos en Italia, no puede calificarse como reacción aniquiladora de la fórmula de una cristiandad unificada y *triunfante*. En la conciencia de los hombres seguía existiendo la convicción de que era función de los Estados procurar el bienestar de los ciudadanos dentro de los postulados evangélicos, y que cualquier avance en el ejercicio de las libertades exigía patrones de ortodoxia y moralidad si se quería realizar dentro de los cánones de la fe y la recta razón. En este contexto se entiende mejor la Inquisición, ya que negar la verdad equivalía a una actitud subversiva.

14. Cf. GUTIÉRREZ, A. *Apuntes personales...*

El ideal de la educación en los siglos XIV y XV era la formación del hombre culto y moral, dentro de patrones que, sin dejar de ser cristianos, reflejaban la conciencia de modelos concretos de la antigüedad griega y romana que debían ser imitados, dándoles el nuevo sentido de síntesis de naturalismo clásico y sobrenaturalismo evangélico. El ideal del hombre radicaba en una conjugación armónica de cualidades, las mayores eran la inteligencia universal y la perfección corpórea. Para el pueblo la exaltación de los valores culturales propios de la nación, hacía del gobernante el prototipo necesario, capaz de salvaguardar el orden ciudadano y establecer el predominio cultural en la polifacética lucha de las nacionalidades. El príncipe, según Maquiavelo, es el representante de la nación y obra sin otra limitación que el éxito. Como en él predomina la "razón de estado", es él quien tiene la última palabra en todo lo que atañe al pueblo, aun en aspectos como la vida y la muerte, la religión, la paz y la guerra.

En un momento crucial de la historia, en que se configuran las nacionalidades europeas y se afirman, de una vez por todas, en su propia lengua, surge la necesidad de definir los factores que deben subsistir como aglutinantes imprescindibles de una unidad en un momento en que, más que nunca, la cristiandad europea se encuentra amenazada por los musulmanes, árabes en el norte de África y en España, turcos en el oriente europeo, y más cerca aún, en el mismo continente, en Austria y Hungría. Entre los elementos aglutinantes, únicos con carácter supranacional, están el cristianismo, como religión común, y la autoridad pontificia, como continuación y expresión de la potestad de Cristo sobre la tierra, reconocida, así fuera con reticencias en el Occidente cristiano, hasta la rebelión luterana.

El siglo XV estuvo caracterizado por una afirmación casi absolutista de la potestad tanto imperial como pontificia. Quien detenta el poder tiene la sacrosanta destinación de guardar el bien común, tesis aristotélica básica para los pensadores de la escolástica y determinante en cuanto al régimen de las relaciones entre los súbditos y la autoridad. Para la sociedad del siglo XV el ejercicio de

la autoridad absoluta es un imperativo de la afirmación del Estado como Estado y de la Iglesia como Iglesia. Lo contrario, incluso para los partidarios del naciente republicanismo, es un peligroso anarquismo opuesto a la afirmación de los más elementales principios de las nacionalidades. La historia tiene que ser objetiva: la teoría de las supremas potestades, espiritual y temporal, hoy tan apetecidas y cuestionadas, dieron pie a una manera de ver el mundo que puede parecer exótica y violenta, pero que determinó la ética social de la época de los descubrimientos geográficos, así se afirme que lo descubierto ya pertenecía a pueblos que habían vivido por siglos en las tierras descubiertas.

Para hablar del Renacimiento en España, dejando de lado el caso de Portugal, es necesario remontarse a la época de los reyes católicos. Ya los aires renovadores hacía mucho tiempo habían sacudido las bases ideológicas de las ciudades italianas, y Francia vivía en pleno renacimiento; en España, la guerra secular contra los árabes seguía distrayendo a invadidos e invasores en una extraña simbiosis de odio bélico e indudable fecundidad cultural. Al llegar al trono Fernando e Isabel, su visión moderna de la política y del sistema de alianzas, creó el ambiente propicio para el nacimiento de una monarquía nacional, basada en el logro de la unidad territorial, jurídica, religiosa, intelectual y operativa, que permitió la apertura de España al movimiento renacentista. El año 1492 es significativo en cuanto coinciden, con diferencia de meses: la reconquista de Granada, la llegada de Colón a lo que se llamaría América, la publicación del libro *Arte de la lengua castellana* de Nebrija, primera gramática de una lengua romance, y la composición de *La Celestina* (la historia de Calixto y Melibea) por Fernando de Rojas que trae la primera definición del renacimiento español.

El corazón del Renacimiento español fue la Universidad de Salamanca; con sus profesores, Colón tuvo que ver, por lo menos, dos veces. La primera fue más con algunos eruditos de la ciudad sabia sin comprometer el criterio de la institución; tuvo lugar entre 1486 y 1487. La segunda, en 1491, con los principales profesores de la Universidad que, como el dominico Diego de Deza, catedrático de

teología y superior del convento de san Esteban, influyeron en la aceptación real de los planes de Colón. La junta que escuchó al inquieto navegante por primera vez, o no entendió los argumentos que sonaban tan utópicos, así estuvieran basados en los estudios de Toscanelli, reconocido cosmógrafo y generoso informante de Colón; o sencillamente el genovés entrevió la poca voluntad de los miembros de la junta, poco conocedores de las teorías de la redondez de la tierra, o demasiado apegados a las opiniones de Séneca y Tolomeo sobre la impenetrabilidad del mar tenebroso.

Es interesante que Colón haya buscado, por medio de su hermano Bartolomé, el apoyo de Inglaterra para su soñada expedición al "país de las especias". También es interesante que el rey de Francia haya querido participar en los planes de Colón, aunque hubiese llegado tarde su propuesta, pues la expedición ya se había realizado; y es aún más interesante saber que la corona portuguesa no quiso apoyar las ideas del descubridor genovés. Hubo un momento en el que Colón creyó que todo estaba perdido; pero su estrella renació y recibió, por fin, el apoyo que necesitaba de los reyes, de algunos nobles, los dominicos y de la Universidad de Salamanca. Con mapas, pergaminos y papeles, y con la ayuda económica que le había entregado la reina Isabel, Colón llegó a Palos de Moguer con el fin de alistarse para emprender lo desconocido, desentrañar los secretos del mar tenebroso y llegar a Catay y Cipango y, si algo había en el intermedio de islas deshabitadas, para engrandecer las tierras de sus majestades, los reyes católicos, y los límites de la religión de Cristo y del Sumo Pontífice de Roma.

Lo anterior conduce a una breve conclusión. El genio religioso ibérico, tema central de los ideales de quienes llegaron a América, se puede sintetizar en dos aspectos: España como una nación católica y la situación de la Iglesia en esa nación[15]. Con relación al primer aspecto se deben tener presente: la fogosidad con que se vivían los

15. Aquí es importante tener presente que al empezar el Siglo de Oro español, agonizaba en Europa el *orbis christianus*, y por ello se puede decir que esto animó el espíritu cruzado y misionero de los peninsulares.

ideales cristianos, la actitud frente a la infidelidad y la herejía[16], y el nacionalismo propio de la corona española que pudo ser visto como un racismo religioso. Referente al segundo aspecto, se citan la renovación espiritual y el nacionalismo de la Iglesia en España que excluyó por razones políticas y pastorales a los extranjeros, principalmente para las sedes episcopales.

2.3 El encuentro con la realidad americana

Puede parecer extraña la exaltación que el encuentro con América produjo en Europa; al fin y al cabo, se había comprobado, con constancia y valor sobrehumano, que la secular utopía era una realidad. Pero hubo varias maneras de demostrar la exaltación: la de los descubridores, con Colón a la cabeza, que experimentaron el placer de lograr lo que tanto les había costado y tantos beneficios les podría acarrear; la del papa Alejandro VI, porque, gracias a los reyes católicos y a Colón y su gente, se abrían nuevos mundos para el Reino de Cristo; la de los españoles, que vieron que su patria crecía allende los mares y se engalanaba con una corona tanto o más esplendorosa que la del reino de Granada, heroicamente reconquistado; y de la reina Isabel, la primera en captar lo que realmente significaba haber encontrado un nuevo mundo y lo que conllevaba en orden a lograr la utopía de las Indias descubiertas.

En la instrucción de los reyes católicos a Colón, fechada en Barcelona el 29 de marzo de 1493, se encuentra la reacción "oficial" de España con motivo del hallazgo de las Indias y los primeros mandatos para hacer de ellas una prolongación de la metrópoli: "Primeramente, pues a Dios nuestro Señor plugo por su santa misericordia descubrir las dichas islas y tierra firme al Rey y a la Reina nuestros Señores, por industria del dicho don Cristóbal Colón

16. La herejía era considerada como una actitud antisocial, subversiva si se quiere. Con relación a la infidelidad se habla de tres tipos: la de quienes nunca oyeron hablar de la fe, la de quienes rechazaron la fe y la de quienes repudiaron la obra redentora; en otras palabras se habla de ateos, judíos y apóstatas.

[...] el cual ha hecho relación a Sus Altezas que las gentes que en ellas halló pobladas, conoció de ellas ser gentes muy aparejadas para convertirsen a nuestra santa fe católica, porque no tienen ninguna ley ni secta [...] por ende Sus Altezas, deseando que nuestra santa fe católica sea aumentada y crecida, mandan y encargan [...] que por todas las vías y maneras que pudiere, procure y trabaje atraer a los moradores de las dichas islas y tierra firme a que se conviertan a nuestra santa fe católica"[17].

En los textos oficiales del momento histórico se encuentran las condiciones esenciales para lograr de las Indias un lugar maravilloso: evangelización católica y trato bueno y justo a los nativos; a ellas debería subordinarse cualquier otro interés, incluso el económico y el de dominio político. Se planteaba así un ambicioso plan de convivencia dentro de patrones cristianos y de respeto a los habitantes de las tierras descubiertas y por descubrir. Sin embargo, no todos reaccionaron de la misma manera: para muchos en España, y para la mayoría de los conquistadores, América era un motivo para darle gracias a Dios por haber llegado al lugar de sus ambiciones, ya que todo era favorable a sus sueños: el oro y las riquezas fluirían como premio para el esfuerzo, los naturales se harían súbditos felices y voluntarios, el reino cristiano sería inmediatamente recibido y acatado por gentes sumidas en la idolatría y la ética salvaje. Esto da a entender que quienes han realizado la gesta heroica encuentran "su legitimación en la carencia de personalidad jurídica de la población indígena ante los europeos [ya que] a los ojos de éstos, su infidelidad los priva de ella y su primitivismo cultural los sitúa en plena situación de inferioridad, y cualquier príncipe cristiano que quiera convertirlos a la fe cristiana puede someterlos, por las armas o por medios pacíficos, a su autoridad"[18].

17. KONETZKE, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica* (1493-1810), I. Madrid, 1953, 1-2.

18. GARCÍA-GALLO, Alfonso. *Los orígenes españoles de las Instituciones Americanas.* Estudios de derecho indiano. Madrid, 1987, pp. 20-21.

El marco histórico en que se encuadra el descubrimiento es intenso: caída de Constantinopla (1453), exploración de las costas africanas (1415-1487), invención de la imprenta (1450), unificación de España (1469-1492), y coexistencia aproximada de Maquiavelo, Da Vinci, Copérnico, Savonarola, Rafael, Miguel Ángel, Erasmo, Tomás Moro, Martín Lutero; fue una época con muchos hitos en una breve trayectoria. Por lo que hace referencia a España se estaba en los albores del Renacimiento español y su edad de oro; quizá por esta euforia nacional los peninsulares que llegaron a América tuvieron una excelente impresión de los nativos, la cual fue cambiando con el paso de los años, hasta llegar a dos líneas de pensamiento: la una, los idealizaba, la otra, los hundía en un sombrío panorama.

A la luz del encuentro con la realidad americana se puede hablar de la empresa conquistadora, en la cual se debe tener presente: la mentalidad aventurera de algunos españoles que los hacía que una vez que llegaban a una parte, ya se estaban marchando para otra; los llamados cuatro principios rectores: la conversión a la fe, el trato humano a los aborígenes, la obtención de ventajas para la Corona, y el centralismo administrativo; y la magnitud de la empresa, que si bien partía de la idea de cruzada misionera, vivió una serie de fases por lo que se pasó del descubrimiento a la conquista.

Al darse el encuentro de las dos civilizaciones se presentó la confluencia entre los objetivos misionales y el problema de los ideales y las realidades como la conquista, la pacificación, el maltrato; por ello, dar una apreciación sobre ese encuentro, tal como se verá más adelante, cuando se aborde el tema de la apoteosis y la leyenda negra, es un tanto difícil, hasta tal punto que se puede hablar de un caso de conciencia que emergió con el correr de los años y dio origen a los partidos colonialista y misionero, germen de la polémica sobre América Latina, en la cual la posición de Francisco de Vitoria se ubica en un punto que a nuestro entender es ecuánime.

2.4 *Los nativos frente a la utopía conquistadora*

La hora del descubrimiento fue de asombro, encuentro, exaltación y juicio práctico sobre las posibilidades que ofrecía el continente descubierto. La etapa de colonización fue de acomodamiento. La Conquista es el momento en que las ambiciones se hacen una realidad y los actores del conflicto actuaban desde la propia visión del mundo y desde lo que cada uno es. En este sentido, es necesario analizar hasta dónde estaban preparados los aborígenes para entender la mentalidad de los recién llegados, y aceptar la oferta hecha como única alternativa posible para asimilar el encuentro de culturas, porque, de hecho, el continente americano distaba mucho de ser homogéneo, puesto que existían grandes civilizaciones, pueblos de organización multifamiliar y pueblos nómadas.

Esta diferenciación debe tenerse en cuenta porque marcó el tipo de relación de los conquistadores con los aborígenes. Determinó, por ejemplo, que, mientras los españoles tuvieron contacto con los grandes núcleos indígenas, los portugueses sólo encontraron núcleos pequeños en proceso de asentamiento o simplemente nómadas. Por eso, lo que se dice del caso español, por fuerza se aplica al portugués, conservadas las diferencias. Se puede afirmar que los nativos americanos, incluso los de las grandes culturas precolombinas, no estaban preparados para entender la utopía de los europeos y ello, en primer lugar, porque durante siglos habían vivido dentro de patrones culturales diferentes; además, en su tranquila posesión de dioses y tierra, y en su manera de concebir las relaciones sociales, cifraban su orgullo de nación y fundamentaban su organización como estado.

No es lógico pensar, entonces, que estuvieran dispuestos a aceptar que sus dioses no eran dioses sino demonios, que su tierra y su trabajo no les pertenecía, sino que pertenecía a un rey que estaba lejos y era dueño de todo, que sus costumbres contradecían las nuevas costumbres que les querían imponer, y que si no se some-

tían, podían y debían ser juzgados por la fuerza. Suponiendo que se les pudiera hacer entender el "requerimiento" que se les hacía para que aceptaran a Dios y al rey que les traían, y para que aceptaran que un Papa, desde Roma, les había dado a españoles y portugueses la misión sagrada de evangelizarlos, ¿qué podía significar todo aquello para los indígenas que sólo reconocían en los recién llegados, el poder de las palabras fuertes y de las armas amenazadoras? Menos mal que desde el segundo viaje de Colón, empezaron a llegar otros hombres, los misioneros, desarmados y que, al menos con sus ademanes, expresaban una actitud distinta a la amenaza del "requerimiento". No se trata de ahondar en la leyenda negra, sino de ver hasta dónde los nativos estaban preparados para aceptar la nueva situación, y por qué no aceptaban la utopía de los conquistadores. Fueron reacios, porque nadie que está tranquilo en posesión de lo que es suyo recibe con gusto a quienes se lo vienen a quitar, así los que llegan tengan muchos títulos o hayan tenido que sacrificar mucho en aras de su utopía que, a fin de cuentas, les era prometida como premio al heroísmo.

Lo anterior lleva a decir, junto con De Las Casas, sin caer en los extremos de su lenguaje: "Cierto, estas gentes eran los más bienaventurados del mundo, si solamente conocieran a Dios. Pero en estas ovejas mansas [...] entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos, tigres y leones crueles de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte [...] sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas, nuevas, varias y nunca otras tales vistas ni leídas maneras de crueldad"[19]. Por este texto no se puede juzgar la Conquista de América, pero sí se puede valorar el estado de violencia que engendró en los aborígenes el encuentro con los europeos. No se puede olvidar que en su afán polemista, Las Casas absuelve de todo a los aborígenes.

19. LAS CASAS, Bartolomé De. *"Brevísima relación de la destrucción de las Indias"*. En: Tratados de Fray Bartolomé De Las Casas. México, 1965, pp. 18-19.

Una vez comenzado el proceso de colonización y emanadas las leyes primeras para las Indias, se empezó a ver que no se podía considerar al aborigen como el buen salvaje, sumiso y explotable, ni al peninsular como depositario de una cultura que se debía imponer por la cruz y la espada. No obstante, lo que se pueda decir sobre la crisis que desencadenó el encuentro americano, es un mérito indiscutible el que, ante intereses a veces tan contradictorios, se originó una polémica doctrinal sobre la irracionalidad de los indígenas, su capacidad jurídica y los derechos reales para poseer las nuevas tierras e, incluso, sobre la potestad del Papa ante el mundo. Pero en algo todos estaban de acuerdo: la voluntad isabelina de la evangelización y el buen trato a los aborígenes; muchas veces la voluntad de los gobernantes y las leyes, eran recibidas mas no cumplidas. Hubo errores y equivocaciones, pero la obra misional fue, es y seguirá siendo el mejor testimonio de que sí se cumplió, no del todo si se quiere, el plan de los reyes católicos y del Papa de establecer el mensaje de Cristo en América, un continente que nació en el seno de la Iglesia[20].

2.5 La polémica sobre Hispanoamérica[21]

Resulta sorprendente el hecho que no se pueda decir, en contraste con la precisión con que cabe señalar el momento del descubrimiento, cuándo comienza la Conquista, porque, por muy extraño que resulte, no estaba prevista y, por tanto, no se programó ni se supuso. Recordemos que se estaba buscando un camino para llegar a Oriente y no un territorio de colonización. América surgió ante la historia y España se vio sorprendida; es más, cuando se realizaron algunos descubrimientos, la Corona vivía una aguda crisis por la muerte de los reyes católicos, el gobierno de

20. Cf. GUTIÉRREZ, Alberto. *Apuntes personales...*

21. Cf. SALAZAR, Roberto (dir.). *Filosofía de la Conquista en Colombia.* Bogotá, El Búho, 1983.

Juana la Loca, y el ascenso al trono de un rey que no sabía español y estaba rodeado de extraños y voraces consejeros[22].

El elemento sorpresa fue, en la primera etapa, característico de la política española y del pensamiento universitario con respecto al hecho de verse ante un nuevo mundo que propiamente no era camino a Oriente, sino un continente poblado con una organización propia, primitiva a los ojos de los europeos, pero apropiada para vivir en paz. España anduvo de sorpresa en sorpresa en los primeros años que siguieron al descubrimiento, y por ello la Conquista no estaba en los planes de Colón, y mucho menos en los de la Corona, en el momento en que se buscaba una salida hacia Oriente.

Sólo a partir del levantamiento de los naturales de Puerto Rico (1511), donde se había iniciado una experiencia de poblamiento, y con el desarrollo de la empresa de Velázquez en Cuba, se deslizó la conquista que Hernán Cortés, alumno de Salamanca, decidió llevar adelante por iniciativa propia como ya lo había hecho en el Darién Balboa. La Corte y la Universidad de Salamanca, objeto de continuas consultas, se enteraron de los acontecimientos del nuevo mundo como hechos consumados. Consumada la transposición del descubrimiento a la conquista de América, comenzaron a llegar quejas a España sobre el trato que los expedicionarios daban a los naturales, institucionalizado en las encomiendas. Sin embargo, la euforia por el logro de las metas de Colón hizo que los escritores de la primera generación supusieran la ética de la Conquista y que sólo se preocuparan de la ética del trato dado a los aborígenes y del sistema de la encomienda en que tal trato se apoyaba[23].

Hoy se sabe que el preludio de la polémica se escuchó en América y fue, según el testimonio de Bartolomé De Las Casas, el dominico Antonio de Montesinos quien hizo la pregunta clave en 1511: ¿Con qué autoridad se habían hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus tierras mansas y pacíficas? Antes

22. Cf. Ramos, Demetrio "Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América"; en *Corpus Hispanorum de Pace,* 25, Madrid,1984, p.17.

23. Cf. Ramos, Demetrio, et al. *Op. cit.,* pp. 62-113

que terciaran los maestros de las universidades españolas, varios autores plantearon los complejos problemas que surgían de la situación de haber encontrado tierras nuevas interpuestas en el viaje hacia Oriente.

Las preguntas claves serían: ¿Cómo se justifica la Conquista y por ende las encomiendas como método para explotar y organizar?, ¿cómo se explica la persistencia del dominio político español en las Indias?, ¿cómo se justifica la donación pontificia y el consiguiente argumento de la evangelización como cumplimiento del mandato misionero?

2.6 La duda indiana

No se trata de dilucidar qué hubiera sido mejor para América, si ser descubierta y conquistada o no serlo. Tampoco se trata de enjuiciar los hechos con criterios anacrónicos, como si hubiera que anatematizar a un pueblo y a una época porque no pensaron con el criterio ilustrado de los revolucionarios que independizaron a América de la metrópoli para ellos quedarse en y con el poder. El interés se centra en una concepción ideológica que, siendo dialéctica, creó la idiosincrasia de un continente mestizo, multirracial y policlasista conocido como Latinoamérica.

La euforia del descubrimiento produjo en los españoles un pronunciamiento casi general a favor de la conquista: Dios había regalado a Su Majestad nuevas tierras para civilizarlas y, con el apoyo de la Iglesia, para cristianizarlas. Sin embargo, la manera como se trató de realizar la empresa obligaría a hablar de diversas conquistas, dependiendo del talante de los conquistadores, sus ambiciones personales, la situación con que se encontraron, y la obediencia o desacato a las órdenes reales. El primer juicio lentamente se fue atenuando, de manera que, sin abandonar el principio de la licitud de la conquista, empezaron a no ser aceptados como lícitos algunos hechos, ni todo cuanto era ejecutado en algunas regiones. De este modo se puso en duda la teoría tradicional de la "guerra justa" y hasta el alcance de las bulas alejandrinas que,

con fines arbitrales y de impulso de la acción misionera, daba pie a los españoles para requerir de los naturales el acatamiento de la fe cristiana y de las leyes del rey de España.

Los más avanzados enjuiciaban la legislación que iba saliendo para América y proponían, como única salida ética la evangelización pacífica y libre, y la colonización concertada, como sistema propicio para establecer la convivencia entre los naturales y los españoles, en un continente culturalmente multifocal, pero que permitía la llegada de nuevos grupos humanos capaces de infundir una savia nueva a la idiosincracia de los nativos con su lengua, sus creencias y su secular tradición jurídica y política. De Las Casas enjuiciaba la manera como los españoles quisieron apoderarse de las riquezas de los incas, destruyendo una de las mayores experiencias de civilización del nuevo mundo; con su libertad de espíritu que unía a su inteligencia, al celo apostólico y a la adecuada formación en el convento dominico de La Española, redactó, para Carlos V, la *Larguísima relación de denuncias sobre la destrucción de las Indias* que en 1542, para hacer más legible su petición, resumió en la *Brevísima relación de denuncias sobre la destrucción de las Indias*.

Sonada e influyente en la posterior elaboración doctrinal llevada a cabo por Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca, fue la polémica entre De Las Casas y el cronista imperial Juan Ginés de Sepúlveda[24]. Mientras que el primero propugnaba por la supresión de las conquistas y la sustitución por la entrada y penetración pacífica, el segundo defendía el derecho de conquista y la necesidad de ella para lograr la incorporación de los aborígenes a los beneficios de la fe cristiana y de la civilización del imperio. Debido a esta polémica, 1542 marca un hito en el proceso de la colonización, pues la Corona tomó la decisión de encarar el problema de la política a seguir desde un marco de valores morales y jurídicos[25].

24. Cf. FLÓREZ, C. *Op. cit.*, pp. 37-39. Ginés fue, junto con el escocés John Mair (o Maior, 1469–1550), uno de los grandes teócratas colonialistas.

25. Cf. LUCENA, M. "Crisis de la conciencia nacional: Las dudas de Carlos V". En: *Corpus Hispanorum de Pace*, 25, Madrid, 1984, p. 163.

Cuando los historiadores asumen el tema del origen de Hispanoamérica y enjuician globalmente la conquista española, corren el peligro de ignorar la presión religiosa y jurídica ejercida sobre Carlos V ante la problemática aborigen, por medio de acusaciones, que fueron bien presentadas ante el Consejo de Indias. Por ello se dice que lo que España hizo por América fue mucho, pero, todo parece indicar que en más de una oportunidad se equivocó. Hoy se conoce mejor el asunto de la *duda indiana*, que bien pudo significar dificultad real para solucionar el conflicto entre la legislación sobre las Indias y la práctica de los conquistadores, a menudo rapaces y crueles, pero que, para muchos, pudo llegar hasta hacer pensar a Carlos V en abandonar lo conquistado, o por lo menos una parte, el Perú, donde, al traicionero asesinato de Atahualpa (1533), se unió una sangrienta lucha entre Pizarro y Almagro, que terminó con la muerte de ambos.

Teniendo presente los testimonios, se puede concluir que con los informes llegados de América, la Corte y la Universidad de Salamanca se encontraron abrumados por las denuncias de abusos que llegaban especialmente sobre las conquistas del Perú y la Nueva Granada. Después de la Junta de Valladolid, convocada por Carlos V y con motivo de las Nuevas Leyes de Indias, del 20 de noviembre de 1542, la polémica sobre la conquista del nuevo mundo llegó a los círculos superiores del pensamiento hispánico.

2.7 *Salamanca, Vitoria e Hispanoamérica*

Aunque los diferentes fenómenos del siglo XVI que se produjeron alrededor de descubrimientos y conquistas tuvieron repercusión en el pensamiento universitario de la época, en Salamanca se formó una escuela alrededor de Francisco de Vitoria, y de temas tan importantes como la guerra justa, la licitud de la conquista, la esclavitud de los indígenas y los negros, y el derecho natural de las gentes en ejercicio de las libertades. Es importante, por lo tanto, conocer algunos aspectos que ayudaron a superar la duda indiana, no por criterios emotivos o nacionalistas, sino como fruto de una fundamentación en el derecho natural y de gentes. El fundamento de Vitoria

es siempre válido porque es una cantera doctrinal para quienes precisen y complementen sus teorías teológicas y jurídicas.

Lo nuevo de Vitoria es el fundamento, no el análisis casuístico, imposible para él por dos motivos: por no haber estado en América y porque la información que le llegaba tenía toda la pasión y contradicción, a causa de la polémica entre De Las Casas y Sepúlveda. Vitoria no se fundamenta en la justicia de la conquista, ni en la infidelidad de los indígenas que los privaba del dominio público, ni en la jurisdicción universal del Papa, ni en el principio de la evangelización o de la condición servil de los indígenas; por ello sorprende que Vitoria dedique la primera parte de su tesis a desmontar el andamiaje doctrinal en que se basaba la conquista española de América: rebate la tesis del Papa como señor del orbe, porque su poder es espiritual y no temporal; refuta la tesis del rey como soberano del universo, rechaza la pretendida libre elección de la soberanía española por parte de los nativos, que tenía en el *requerimiento* su punto de partida; y refuta la posible oposición de los naturales a recibir el Evangelio y todos los beneficios anexos, porque la Iglesia nunca utilizó la táctica de las armas para convertir a los gentiles.

Después de refutar los títulos tradicionalmente alegados para la conquista, Vitoria establece su tesis de la legitimidad de la presencia de los españoles en América desde dos perspectivas: la internacionalista y la personalista. En tres líneas se puede resumir el pensamiento del creador del derecho internacional para defender la estadía de los peninsulares en América: la comunicación natural múltiple entre los pueblos, la protección y defensa de los inocentes, y la defensa de los aliados y amigos. Otros títulos de legitimidad no son tan claros: la propagación de la religión cristiana, la defensa de los convertidos al cristianismo facilitándoles a los nativos una verdadera elección. No podía faltar en la mente de Vitoria y su escuela un argumento educativo, que fue acogido por la universidad y el gobierno. La presencia de los españoles en América sería legítima con miras a la promoción humana y social del nuevo mundo, al educar a los nativos y conformar una clase diri-

gente, siempre y cuando se hiciera por el bien y utilidad de los nativos y no como negocio lucrativo de los españoles.

La duda indiana tuvo en Vitoria y su escuela una respuesta equitativa y basada en el derecho de gentes. Podría discutirse, no obstante, hasta dónde los hechos estuvieron en consonancia con los principios esbozados: la polémica está abierta entre los defensores a ultranza de una hispanidad inmaculada y los creadores de la leyenda negra. De lo dicho se deduce que si los españoles descubrieron una parte de América y la conquistaron, fue el nuevo mundo el que suscitó en Europa, con su presencia silenciosa, la problemática nacida directamente de una escuela de pensamiento jurídico, religioso y social de vastas repercusiones en el mundo entero, centrada en la Universidad de Salamanca y con autores como Domingo de Soto, Melchor Cano, Diego de Cavarrubias, Francisco de Toledo, Francisco Suárez, y Juan Salas, entre otros. Con ellos sólo se menciona una ínfima parte de la amplia generación de teólogos y juristas que siguieron las tesis de Vitoria, en la línea de los signos de los tiempos que, sin abandonar la tradición, se abría a las realidades nuevas del momento: el nacimiento de América, la Reforma Protestante y el Concilio de Trento. Por todo esto, el momento histórico no estuvo exento de dificultades ni para quienes lo vivieron, ni para quienes lo juzgamos desde la distancia y después de recorrer senderos ideológicos no siempre ajenos al prejuicio y la peligrosa universalización.

Usando una terminología universitaria, se puede decir, en principio como hipótesis, que cualquiera que haya sido el significado de la duda indiana y los argumentos sobre la licitud de la conquista, los representantes de la conciencia moral y jurídica de la Corona española entrevieron la posibilidad de educar a nivel superior a pueblos cuya entrada a la cultura no era de ayer, pero cuya presencia en el concierto de las naciones no era ni siquiera incipiente por obvias razones. Por ello, si se establece un paralelo entre el influjo de las distintas naciones europeas en América, llama la atención la rapidez con que España comenzó a dotar al nuevo mundo de instituciones educativas superiores según el estilo del *alma mater* de Salamanca. Las palabras de Águeda Rodríguez son precisas: "La gran epopeya de la cultura

española es esa siembra salmantina en Hispanoamérica, seguida de una portentosa floración de universidades filiales"[26]. Siguiendo en el campo cultural, se debe mencionar que los indígenas recibieron de los misioneros los conocimientos básicos de melodía, armonía, ritmo, y destrezas para el uso instrumental.

2.8 *Ni apoteosis ni leyenda negra*

El cuadro final de América es, sin duda, el fruto dialéctico de culturas autóctonas, unas avanzadas, otras primitivas, pero de arraigo secular y de la cultura española, trasplantada en íntegra y creativa simbiosis a estas tierras conocidas por azar o, si se prefiere, por coincidencia providencial. De la fusión de dos razas surgió el mestizaje que, casi desde el principio, permitió diferenciar perfectamente las colonias de la metrópoli; pienso que es un mérito, tanto del indígena como del peninsular, haber logrado que América no fuera una trasposición de España, como lo fueron las colonias norteamericanas de Inglaterra. Con todas las consecuencias que ello pueda traer, Hispanoamérica no es España y quizás el destino histórico está ligado a la afirmación de nuestra idiosincrasia cultural mestiza.

Por lo anotado hasta aquí, se concluye que no se justifica una apoteósica y no crítica afirmación de la conquista de América: los españoles se encontraron con un continente que no supieron comprender y valorar plenamente; llevados por el espíritu guerrero cometieron errores en la transmisión de sus principios culturales, religiosos y políticos. Incluso en varias empresas, la cruz y la espada hicieron recordar las cruzadas del no superado medioevo. Pero tampoco se justifica la leyenda negra, anacrónica por demás, de que América fue el fruto de una premeditada esclavitud de un continente y no de una liberación de sus potencialidades, para entrar en el concierto de las naciones del orbe. En este sentido es injusto lanzar el lodo del desprecio o del olvido sobre una historia realizada

26. RODRÍGUEZ, Águeda. *Salmantica docet: La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica,* I. Salamanca, 1977, p. 175.

en una época concreta, época de exaltación de nacionalidades y de reformas religiosas y sociales tan profundas que determinaron la escisión protestante y la exaltación de la catolicidad, unas veces heroica, pero otras, interesada y neurótica.

Latinoamérica no es España, pero tampoco nació cuando se proclamó la independencia; es el fruto de una larga gestación que se inició con la fusión, no exenta de azares y sinsabores, de dos razas y dos culturas; después llegó la raza negra y formó parte esencial del panorama. Latinoamérica se desarrolló como fruto del esfuerzo, no siempre mancomunado, frecuentemente desigual, entre un conglomerado heterogéneo de pueblos indígenas, algunos de cultura avanzada, y la ya milenaria España, también fusión a menudo inarmónica de nacionalidades diferentes. Queda, por tanto, algo claro: el inicio de América Latina es el fruto de la relación y del mestizaje de la cultura española y la cultura aborigen precolombina, y que en este proceso mucho le debe el continente, no sólo a los grupos indígenas que habitaban en América, sino también a la Iglesia y a España, de manera especial, a la Universidad de Salamanca, pues participaron activamente en la conformación de lo que hoy es Latinoamérica.

3. Las bulas alejandrinas[27]

Las bulas alejandrinas se convirtieron en la respuesta pontificia al descubrimiento de América[28] y pueden hacer ver la conquista como una especie de caso de conciencia, porque si el Papa

27. Cf.Borges, Pedro (dir.). *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, I: Aspectos Generales. Madrid, BAC, 1992, pp. 33-35. En adelante se citará Borges, I. Algunos apartes se basan en los Apuntes personales de Curso de Historia de la Iglesia en América Latina, siglos XV y XVI, dirigido por Francisco de Borga Medina, sj, en la Pontificia Universidad Gregoriana en 1996; este profesor siguió el pensamiento de García Gallo y De Leturia.

28. Cf. Gutiérrez, Alberto. *La Iglesia en Latinoamérica entre la utopía y la realidad.* Bogotá, 1996, pp. 55 - 64. De aquí en adelante se citará Gutiérrez, A. *La Iglesia.*

medió entre dos coronas o donó algunas tierras, cargó las conciencias con el deber de la evangelización. Es muy probable que las bulas sean vistas como la confirmación del deseo de las coronas de tener un resguardo internacional para intervenir en la propagación de la fe y excluir de los territorios adquiridos la presencia de las demás potencias; desde esta perspectiva serían una especie de "patente de exclusividad".

El pueblo hispano venía luchando desde el siglo VIII con el Islam para sostener la fe y ampliar sus fronteras; el éxito definitivo lo adquirió en 1492 cuando las fuerzas peninsulares expulsaron a los moros de sus territorios. Este hecho sirve para sostener que la estructura del hispano era una mezcla de hombre medieval deslumbrado por la riqueza islámica, y con unas características peculiares: unidad Estado-Iglesia, primado de lo cristiano, y evangelización a cualquier precio. Estas características, unidas a la pujante cristiandad existente, hacían que en la mentalidad española se diera una especie de mesianismo temporal capaz de unificar los destinos de la nación y la Iglesia, donde España era el instrumento elegido por Dios para salvar al mundo. Esto se logró porque desde la unificación de los reinos católicos se tuvo una nítida línea política eclesiástica en la que la elección de los obispos ocupaba un destacado papel.

En 1493, pocos meses después del descubrimiento de América, Alejandro VI otorgó varias bulas a favor de la corona de Castilla y Aragón sobre unos territorios, "islas" y "tierra firme", descubiertos por Cristóbal Colón en el mar Océano, de los cuales no se tenía un claro conocimiento. Estas bulas, llamadas alejandrinas, han sido presentadas e interpretadas de formas diversas. En el estudio sobre la Historia de la Iglesia en América Latina estas bulas desempeñan un papel importante porque están ligadas a la inserción de América en la civilización latina occidental, y de la Iglesia en América. Por esto se hará un estudio breve de ellas, teniendo presente el contexto histórico en que fueron otorgadas, lo que dice su texto en paralelo con las bulas otorgadas a Portugal antes de 1493, y algunas de las posiciones que se han fijado.

3.1 Contexto histórico

Los siglos XIV y XV son destacados en la historia de la humanidad ya que se presentaron diferentes acontecimientos, se realizaron y afianzaron valiosos inventos, y el arte y la cultura avanzaron notablemente. Entre esos avances se citan: los estudios científicos y astronómicos, la invención de la brújula, y el arte y la cultura del renacimiento. Además de estos avances está la irrupción definitiva del Islam, cuyas fuerzas tomaron posesión de Constantinopla en 1453 poniendo punto final al Imperio Romano de Oriente, con lo que la ruta marítima por el Mediterráneo para comerciar con Oriente se vio seriamente afectada.

En cuanto a la península Ibérica, del antiguo esplendor visigótico apenas quedaban sombras, pues durante los siglos XII y XIII la península estaba dividida en cinco reinos: cuatro eran católicos (Portugal, Castilla, Navarra y Aragón) y uno era musulmán (Granada); cuando comenzaron los acuerdos políticos y la reconquista para expulsar a los musulmanes de Granada, la importancia política la asumieron los reinos de Castilla, Portugal y Aragón. Navarra se quedó un poco al margen.

Por fin, en 1492, se logró la reconquista cuando Boabdil fue "derrotado", después de que las fuerzas de Castilla y Aragón sitiaron los pocos enclaves del ya pequeño reino de Granada. No se puede olvidar que la reconquista no sólo obedecía a cuestiones de fe sino, también, al deseo de volver a adquirir los territorios del noroccidente de África (parte del actual Magreb) que por herencia dinástica les correspondía, como descendientes de los visigodos. Además, las coronas de Castilla-Aragón y Portugal se empeñaron en las odiseas y empresas de navegación durante el siglo XV; mucho mayor fue el empeño de Portugal que el de Castilla-Aragón, toda vez que ésta estaba obsesionada con la empresa de la reconquista de Granada. Los esfuerzos de Portugal, en materia de navegación, terminaron con varios descubrimientos en África y el Atlántico, que fueron confirmados por bulas pontificias, solicitadas por los reyes. Estas bulas dieron pie a algunos problemas de

relaciones políticas, ya que Castilla-Aragón alegaba propiedad sobre algunos territorios de África (objeto de la reconquista) que condujeron a la guerra civil entre Castilla-Aragón y Portugal, la cual se superó con el tratado de Alcaçovas.

Para entender este tratado se debe conocer la sucesión de la Corona de Castilla: Juan II, hijo de Enrique III, tuvo tres hijos: Juana, Enrique IV, e Isabel (la Católica); a su muerte, Enrique IV asumió el trono, y tuvo dos esposas: Blanca de Navarra, de quien se divorció y Juana de Portugal con quien "tuvo" a Juana la Beltraneja[29]. A la muerte de Enrique IV (1464) llegaron los problemas para determinar al sucesor: o Juana la Beltraneja o Isabel (la Católica, hermana de Enrique IV); comienza a reinar Isabel sin el apoyo de toda la península dando origen a una guerra civil que terminó con el tratado de Alcaçovas (septiembre 4 de 1479) que fue ratificado por los reyes de Castilla (los Católicos) el 6 de marzo de 1480, el de Portugal (Alfonso V) el 8 de septiembre de 1480 y el papa Sixto IV con la bula *Æterna Regis* del 21 de junio de 1481. Este tratado tiene cuatro partes: la paz entre los dos reinos, el problema de Juana la Beltraneja, las cuestiones de las plazas y de los prisioneros de ambos reinos junto con el perdón general, y, finalmente, la cuestión de las tierras donadas a Portugal por la Santa Sede siendo posesión de Castilla-Aragón. Para nuestros intereses es importante la cuestión de las tierras. Del meridiano de Azores (Açores) hacia Oriente y del paralelo de Canarias hacia abajo sería para Portugal, sólo las Canarias serían para Castilla-Aragón; además de esto Castilla-Aragón entregaba a Portugal el reino de Fez (en África).

Eran, entonces, dos coronas, Castilla y Portugal, cada una con un empeño determinado (la reconquista y los descubrimientos) pero ambas con un mismo motivo conductor: el afianzamiento y la expansión de la fe católica; es aquí donde el hilo de la historia tiende a enredarse porque entra un tercer elemento: la Santa Se-

29. Llamada así porque su verdadero padre era Beltrán de la Cueva, dado que Enrique IV era estéril.

de, que como máxima instancia de la Iglesia siempre vio con buenos ojos los esfuerzos que estas coronas hacían en pro del catolicismo, y concedían gracias y beneficios para animar los proyectos cristianos que se realizaban. No se puede ignorar que la simbiosis de fe y política no era un engendro maquiavélico, sino una realidad que se veía como normal por aquello de las buenas relaciones que existían o debían existir entre las "dos espadas", entre los poderes, el espiritual y el temporal; además, el ambiente teocrático hacía que el poder temporal estuviera relativamente sometido al espiritual.

Esta amalgama brevemente descrita de tres elementos: la realidad histórica y cultural del mundo conocido, la situación histórica de la península Ibérica (reconquista y navegaciones con miras expansionistas, unidas al problema por las Canarias) y las relaciones entre las coronas Ibéricas y la Santa Sede en el amplio marco del pensamiento medieval, forman el contexto histórico en el cual son ubicadas las bulas alejandrinas.

3.2 Los textos

Antes de entrar en ellos, se recuerda que, las bulas portuguesas fueron otorgadas a esa corona para confirmar los descubrimientos realizados en la costa africana y el Atlántico. Aunque se conceden *motu proprio,* se convierten en la respuesta a una gestión política que las coronas hacían ante la Santa Sede; y no son documentos aislados, sino eslabones de una larga cadena, que se influencian mutuamente sirviendo unas partes para aclarar otras.

3.2.1 Las bulas portuguesas

De las bulas portuguesas se tienen como referencia cuatro.

1. *Tuæ devotionis sinceritas* (noviembre 28 de 1344) concedida por Clemente VI al príncipe Luis de la Cerda; trata de la concesión de Canarias a este príncipe para que allí se desarrolle un proceso de evangelización; el carácter terminológico es un poco feudal.

2. *Romanus Pontifex* (enero 8 de 1455; año 1454 según el cómputo seguido por la bula) otorgada por Nicolás V a favor de la corona de Portugal. Es conocida como "bula de concesión"; dice: "Perpetuo donamus, concedimus et appropiamus per presentes" (n. 14), pero esta donación *motu proprio* (n. 13) de las tierras descubiertas en África es para el aumento de la fe (n. 12; aún tiene un cierto ambiente de cruzada).

3. *Inter cœtera* (marzo 13 de 1456; año 1455 según el cómputo seguido por la bula) es la "bula de concesión de privilegios espirituales"; en efecto, después de confirmar y aprobar todo lo concedido por Nicolás V en la *Romanus Pontifex*, habla de la potestad espiritual concedida a la corona de Portugal sobre los territorios descubiertos en la costa occidental africana "contra Guinea".

4. *Æterna Regis* (junio 21 de 1481) otorgada por Sixto IV confirma el tratado de Alcaçovas entre las coronas de Castilla-Aragón y Portugal, también concedida *motu proprio,* y confirma todas las donaciones anteriores así como lo prescrito por el tratado de Alcaçovas pero con un cambio (n. 9: *acquirentur ab insulis de Canaria ultra et citra et in conspecto Ghinee*); esta bula es conocida como "de demarcación", porque señala los sitios en los cuales la navegación es negocio exclusivo de Portugal.

3.2.2 Las bulas castellanas

Con el tratado de Alcaçovas la corona de Castilla no podía navegar hacia el sur de las Canarias, y por ello emprendió, después de la reconquista de Granada, la empresa de las navegaciones buscando una ruta para entablar comunicación con Oriente, lugar de las especias y en donde existían unos reinos que ayudarían al cristianismo en su lucha contra el Islam. Como al sur de Canarias no podían navegar, y la ruta mediterránea estaba bloqueada por los musulmanes, se optó por llegar a la India pero navegando hacia el Occidente. En el contexto de las navegaciones hacia Occidente

está el descubrimiento de América, el encuentro de una tierra de la cual no se tenía noticia; para asegurar la potestad sobre esas tierras, la mayoría de ellas eran "islas", la corona de Castilla acudió a la Sede Romana y en respuesta obtiene *motu proprio* las bulas alejandrinas.

1. Las dos *Inter cætera* (mayo 3 y 4 de 1493) fueron redactadas teniendo en cuenta el Diario de Colón y las bulas portuguesas, de hecho en el n. 11 habla de las concesiones dadas a los reyes de Portugal. Aunque en los nn. 8 y 14 utilizan los términos "donamus, concedimus et assignamus" no se puede afirmar una expresa designación política sino un deseo de la ampliación de la fe católica (n. 2) y de una respuesta a una promesa hecha por los Reyes Católicos. La de mayo 3 es la "bula de donación", y la de mayo 4 es la "de demarcación". La "línea divisoria" entre las posesiones de las coronas de Portugal y Castilla-Aragón fue propuesta a cien leguas al occidente de las Azores (Açores) y Cabo Verde; esta línea fue ampliada por el tratado de Tordesillas a 370 leguas, y este tratado fue confirmado en 1506 con la bula *Ea que pro bono* (enero 24) concedida por Julio II.
2. *Eximiæ devotionis* (mayo 3 de 1493): aunque tiene la misma forma de expresión (n. 3), esta bula es la de concesión de derechos eclesiásticos idénticos a los otorgados a Portugal sobre las tierras que están descubriendo, y que no pertenecen a ningún príncipe cristiano.
3. *Piis fidelium* (junio 26 de 1493) es vital para entender la evangelización, ya que sin evangelización América no se entiende bien; concede a Bernardo Boil (Boyl), de la Orden de los Mínimos, el ser vicario apostólico de las Indias. Es importante notar las especiales facultades con las cuales es "revestido" este sacerdote ya que parece que gozaba de una libertad muy extensa.
4. *Dudum siquidem* (septiembre 25 de 1493) aunque también tiene un lenguaje de *motu proprio,* "donación", etc. (n. 2) es en el fondo una ampliación de los derechos para descubrir y

conquistar tierras "allende del mar" que se encuentren al Occidente; esta ampliación a favor de la corona de Castilla dice que es preciso llegar allí antes que otros cristianos.

Para entender mejor lo dicho se puede observar el siguiente cuadro:

Portugal	Tipo de bula	Castilla-Aragón
Romanus Pontifex Nicolás V (1455)	Donación	*Inter cætera* Alejandro VI (1493)
Inter cætera Calixto II (1456)	Privilegios	*Eximiæ devotionis* Alejandro VI (1493)
Æterna regis Sixto IV (1481)	Demarcación	*Inter cætera* Alejandro VI (1493)

3.3 Análisis

Sobre las bulas alejandrinas mucho se ha dicho, y se ha escrito abundantemente con argumentos profundos tanto a favor como en contra; entre las interpretaciones que han tenido, se citan:

1. De 1493 a 1539 (hasta Francisco de Vitoria): el Papa concedió una parcela a los reyes castellanos exigiéndoles que realizaran la evangelización.
2. De 1539 a 1639 (de Francisco de Vitoria a Juan Solórzano): el Papa no tiene dominio, pero hizo esa donación cumpliendo con el derecho y el deber que tiene de anunciar el Evangelio y proveer el bien espiritual de las almas que le están encomendadas (potestad temporal pero en cosas espirituales).
3. De 1639 hasta hoy: se regresa al criterio de la donación pero matizándola como una cuestión arbitral, como concesión del hallazgo de una cosa sin dueño. Entre los representantes actuales: De Leturia, afirma que las bulas tienen un carácter misional; Giménez Fernández, sostiene que las bulas no tie-

nen un fin misional porque no se pueden ignorar los intereses familiares, económicos y políticos de Castilla; García-Gallo, deudor de Leturia, también sostiene el pensamiento medieval, pero se centra más en un discurso jurídico.

En conclusión se puede decir:

1. Las bulas alejandrinas comenzaron a traer problemas cuando América comenzó a ser conocida; es decir, no se pueden entender como una división del mundo, ya que tal división exige un mejor conocimiento de las cosas.
2. Aunque en ellas se pueda encontrar el germen del Patronato Indiano, su valor esencial se refiere a la evangelización, que junto con la autoridad papal y la lucha contra el Islam, son los tres fines fundamentales que se encuentran no sólo en las bulas sino también en el contexto de aquel entonces.
3. Las bulas concedidas *motu proprio* son la respuesta a una petición; de ahí que estas bulas tengan un carácter subsidiario en quienes las solicitaron, y un carácter de respuesta y una exigencia de evangelización en quien las concedió. Además el estilo protocolario de la Santa Sede no se puede ignorar, por lo que las bulas son una confirmación canónica de unos derechos adquiridos[31].
4. Para tener un juicio acertado conviene tener en cuenta que nadie tenía una idea clara de lo que era América, que las relaciones Iglesia-Monarquía estuvieron de por medio, y que el concepto de la teocracia medieval estaba presente.
5. Todos, o casi todos los estudios realizados sobre las bulas alejandrinas se pueden sintetizar en dos posiciones: donación y confirmación. Nosotros, después de haber analizado los textos de las bulas, optaríamos por la confirmación, pero advirtiendo que para reafirmar esa confirmación existe una línea clara y

31. Sobre el estilo protocolario de la Santa Sede, cf. RABIKAUSKAS, Paulus, *Diplomática Pontificia*. Roma, PUG, 1994.

exigente como lo es la evangelización; en otras palabras, el estudio realizado sobre las bulas alejandrinas permite unir, en nuestra opinión, dos ideas básicas: misión y confirmación.

3.4 La donación-mediación pontificia

Es un hecho que la cristianización de América Latina era uno de los puntos centrales de la política de las metrópolis. A los imperativos de conciencia religiosa se añadían los compromisos solemnes con la Santa Sede; por ello no es raro que con la consideración del cristianismo como factor aglutinante, se organizara la estructuración latinoamericana dentro de un sistema que permitiera lograr los objetivos religiosos, básicos para el logro de los objetivos políticos. Lo anterior no quiere decir que para los reyes el objetivo fuera usufructuar el influjo religioso con miras políticas; se trataba de obrar dentro de una concepción unitaria en la que el logro político se concebía dentro de una sociedad cristiana, con el Papa como cabeza espiritual de la Iglesia y con el rey como organizador de la vida de los pueblos a él sujetos en íntima conexión con el Romano Pontífice en materias relacionadas con la religión y con la organización de la Iglesia.

Un elemento de esa conexión es el tema de la donación pontificia o "entrega que el papa Alejandro VI hizo en 1493 del Nuevo Mundo a los reyes de Castilla y León mediante la promulgación de cuatro documentos denominados vulgarmente bulas alejandrinas"[32]. Después del tratado de Tordesillas, concluido el 7 de junio de 1494, que siguió a la mediación del Papa, se fijaron las zonas de influencia de España y Portugal, y se perfeccionó, en beneficio de las dos coronas, la donación alejandrina, que en sentido estricto fue una mediación.

Existían, desde la época de la reforma gregoriana en el siglo XI, y sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XII, dos tendencias entre los juristas y los teólogos con respecto a la interpretación de las supremas potestades, el sacerdocio y el reino: la *monista*

32. Borges, I, p. 33.

y la *dualista*. La tendencia monista defendía que el poder se transmitía de Dios a los hombres a través de una sola persona: el monismo hierático sostenía que esa persona era el Papa, el monismo laico sostenía que era el Emperador. Una interpretación monista de la actuación de Alejandro VI frente a los reyes católicos sostenía que Dios había dado el dominio del mundo a Cristo hecho hombre, y Cristo lo había dejado a Pedro y sus sucesores con la condición de que lo evangelizara. La tendencia dualista sostenía que el poder viene de Dios a los hombres por dos vías independientes: el poder secular y el poder espiritual. Dentro del dualismo había dos matices: unos creían que el poder espiritual se transmitía de Dios a la Iglesia sólo a través del Papa, y otros también a través de los obispos; en el orden secular, unos creían que el poder se transmitía sólo a través del emperador, otros lo extendían a todos los reyes y príncipes que fuesen realmente independientes de otros poderes temporales.

De las tendencias citadas hay que decir que en la época del descubrimiento estaba de moda la dualista, y dentro de ésta la papista, porque el Papa era la única autoridad universal y su esfera de autoridad era considerada como superior a la temporal porque podía establecer un juicio ético (*ratione peccati*) sobre la actuación del poder temporal. Para regular el régimen de autoridad de las dos potestades se establecían acuerdos o concordatos que fijaban una manera de obrar que se juzgaba la mejor para los súbditos y la más conveniente de acuerdo a las circunstancias concretas. Por lo tanto, en la actitud de Alejandro VI sólo se refleja el pensamiento del momento, y no una innovación pontificia o real frente al nuevo mundo, como lo dieron a entender las posteriores discusiones jurídicas y teológicas sobre el tema.

4. El Patronato Regio y el Padroado portugués[33]

Este doble nombre obedece a una cuestión linguística. Se llama *Patronato* lo referente a Castilla (América y Filipinas -

33. Cf. Borges, I, pp. 63-97.

Poniente), y *Padroado* lo que hace referencia a Portugal (África, Brasil y Oriente), y su esencia es el derecho de presentación del beneficiario. Es definido como el conjunto de privilegios y prerrogativas concedidas por los Papas a los reyes de España y Portugal, desde la época de los descubrimientos, concernientes a la fundación, a la dotación y a una cierta injerencia en la administración de las Iglesias u obispados, que nacieron en América durante la dominación española y lusitana.

El pensamiento del siglo XV era muy peculiar; una de sus particularidades se encuentra en el hecho de que las potencias ibéricas habían manifestado que, entre los motivos por los cuales se realizaban las expediciones que navegaban en búsqueda de nuevas tierras, estaban presentes los aspectos ecuménico y misionero; a la par con esto, la Santa Sede no ignoraba los acontecimientos que se presentaban, si bien sus intereses eran de otro tipo. En este ambiente nació la idea de los *patronatos,* con lo que la Santa Sede constituyó en "gerentes" de las nuevas iglesias de ultramar a las coronas de Castilla y Portugal; al mismo tiempo que les recordaba su obligación misionera, les concedía soberanía exclusiva en las nuevas tierras descubiertas delegándoles, a título de privilegio, una parte importante de la jurisdicción espiritual. La debilidad de los pontífices unida al absolutismo de los reyes ibéricos hizo que la Iglesia se ligara en esos países a la corona. Éste fue el contexto en el cual nació el *Patronato Regio* como resultado de un proceso político y administrativo en momentos cruciales para la historia de la humanidad.

Para llegar al *Patronato* se dio un proceso en el que la Santa Sede reconoció la posesión portuguesa y española sobre las tierras descubiertas y por descubrir con el deber de propagar la fe en aquellas regiones. Al otorgar este derecho se deja el campo abierto para colonizar y misionar, con lo que se produce, por la simbiosis política y eclesial, una teocracia expansiva y militar. Cerca a este reconocimiento, están las distintas donaciones o mediaciones que los papas hacían a favor de las coronas de la Península y la posibilidad de presentar obispos que estas coronas tenían. El *Patronato* tenía como principio: "Se otorgan las tierras y los habitantes descubier-

tos para hacerlos participar, como miembros de la Iglesia, de los beneficios del Evangelio"; junto con esto, se ubica el logro de algunos privilegios (derechos) como: presentación de obispos, fijación de límites, envío de religiosos, posesión de los diezmos de todas las iglesias, colocación de armas, el puesto en las Iglesias, y la presidencia. Al lado de los derechos están las obligaciones (deberes) patronales: edificar, dotar y conservar iglesias; asignar la debida sustentación, y organizar lo referente a la jurisdicción. El *Patronato* es una concesión pontificia que evolucionó progresivamente hasta constituirse en la práctica como una regalía, algo que por derecho le pertenece a la corona en forma inalienable.

4.1 El Patronato Regio

El *Patronato* tuvo en el Supremo Consejo de Indias su máximo organismo ejecutivo, la instancia suprema a la que las provincias coloniales debían dirigirse porque en ese tribunal se tramitaba todo lo concerniente a las Colonias de las Indias Occidentales. Con esto lo que se consiguió fue marcar a América Latina que se desangraba entre el legalismo teórico y la injusticia práctica.

4.1.1 Antecedentes del Patronato Indiano

El *Patronato* era una figura jurídica que existía desde antes. Hacia el siglo V la Iglesia había movido a los fieles a la fundación de templos y obras pías otorgándoles como contrapartida algunos privilegios; los patronatos, español y lusitano, se insertan jurídicamente dentro de los beneficios eclesiásticos que pueden obtenerse por elección, petición, colación, e institución; clásicamente se dice que según la persona de quien procede puede ser laical, eclesial y mixto; en cuanto a la recepción, se dice que el patronato puede ser personal, real, hereditario, gentilicio, activo (cuando conlleva la facultad de presentar) y pasivo (cuando no conlleva esta facultad). En lo que hace referencia a su constitución, ésta se puede presentar por: dote, edificación, posesiones, costumbre, prescripción, privilegio apostólico, donación, herencia, y recuperación de iglesias.

El pensamiento medieval, teocrático por excelencia, fue vital para que la Santa Sede "donara" a portugueses y castellanos los territorios "descubiertos" en África y América, es más, la concesión (ratificación de acuerdos políticos) de las Indias a Castilla por Alejandro VI, es tenido como el último acto de la soberanía universal del papado.

Tres son los antecedentes fundamentales del Patronato Indiano:

1. La teocracia pontificia, Dios gobierna el mundo mediante su Vicario, unida a la política de recibir y evangelizar: se recibía un territorio pero había que evangelizarlo; para cumplir esta tarea los gobernantes presentaban personas para que fueran investidas en los cargos eclesiásticos.
2. La vivencia del Patronato en la Edad Media (recuerdo lejano de la guerra de las investiduras) en sus dos conceptos fundamentales: fundación y dotación con las debidas concesiones que la Iglesia hacía a favor de los estados, de las coronas.
3. La experiencia del Patronato en Canarias, la costa africana y el reino granadino por parte de Castilla y Portugal. Es muy significativo el caso de las bulas concedidas a Portugal, y la bula *Tuæ devotionis sinceritas* de Clemente VI (noviembre 15 de 1344) que le concede a Luis de la Cerda el patronato sobre algunas islas del Atlántico.

4.1.2 Génesis del Patronato Indiano

Entre 1492 y 1508 se gestó un proceso que siguió de cerca la experiencia portuguesa en África. Portugal tuvo tres bulas: *Romanus Pontifex, Inter cætera,* y *Æterna Regis;* Castilla tiene: dos *Inter cætera* y *Eximiæ devotionis;* mención aparte merece la bula *Piis fidelium* (junio 26 de 1493) que concede a Castilla un sistema diferente al presentado para Portugal que no es propiamente patronal sino vicarial que por el fracaso de Boyl, primer delegado o vicario pontificio para las Indias, fue abolido optándose por el Patronato después de superar serios inconvenientes políticos puestos por el

rey español: presentación (propia del patronato), diezmos (por la dotación), y fijar límites (por ambición personal).

Con la bula *Universalis Ecclesiæ* (julio 28 de 1508) Julio II concede el derecho de patronato, base y fundamento de la ordenación jurídica castellana acerca de la Iglesia en Indias. La cuestión de los diezmos se quiso solucionar con la bula *Eximiæ devotionis* (Noviembre 26 de 1501) de Alejandro VI previa suplicación real: "*... ac perferendis impensis ad conservationem et manutentionem predictas necessariis, decimas insularum predictarum ab illarum incolis et habitatoribus pro tempore existentibus exigere et levare possitis; [...] nobis fuit humiliter supplicatum ut,...*"[34].

En 1574, Felipe II con la Real Cédula del 4 de julio, llamada Cédula Magna del Patronato Regio, sienta la forma jurídica del patronato en el derecho de gentes y el derecho canónico, y presenta los dos campos fundamentales del derecho patronal: la provisión y la erección.

El Patronato tuvo tres períodos: siglo XVI, el Patronato en toda su extensión; el siglo XVII, la época del vicariato; el siglo XVIII, la época del regalismo.

4.1.3 El Patronato

Alejandro VI fijó su política dentro de una visión realista de los acontecimientos: no estaba en manos de la Santa Sede, ni podía comprometerse con una empresa de la magnitud de llevar a la práctica la conquista de nuevas tierras de las que sólo se sabía que existían; el Papa confiaba en la visión cristiana de los monarcas ibéricos y en su diligencia para cristianizar el Nuevo Mundo. Por ello no conviene acusar a Alejandro VI y sus sucesores de marginar el pontificado de algo que les competía por derecho divino; incluso se puede afirmar que el patronato conlle-

34. En una versión española libre sería: "*... y como es importante alcanzar el fin, para la conservación y manutención de las dichas islas, pueden exigir los diezmos a los habitantes y compatriotas de esas tierras por el tiempo que puedan [...] tal como nos fuimos humildemente suplicados...*"

va la convicción que sólo es posible cumplir con la misión usando el instrumento providencial del poder secular comprometido con los intereses de la Iglesia.

La manera más expedita que se les ocurrió a los reyes católicos para las Indias fue el nombramiento de un vicario que, en nombre de la Iglesia y la Corona y con amplias facultades, organizara la Iglesia americana; los reyes lo lograron cuando Alejandro VI con la bula *Piis fidelium* nombró al candidato presentado por la Corona, el fraile mínimo de origen catalán Bernardo Boyl. La misión de este religioso fracasó de manera absoluta porque el vicario papal y el virrey, Colón, no se entendieron, chocaron en todos los terrenos, y aunque le cupo a Boyl el honor de celebrar la primera misa en el nuevo mundo, su labor se vio entorpecida por los continuos enfrentamientos con el Almirante, Descubridor y Virrey, y se vio obligado a regresar a la metrópoli en la primera ocasión que le fue posible.

Después del fracaso de Boyl, Fernando quiso lograr para la América la misma concesión que ya existía para Granada, Las Canarias y Puerto Real, siempre en la línea de evangelizar a las Indias por medios más aptos; por ello el rey se dirigió al papa Julio II solicitando la creación de sedes episcopales para la Española; el Papa concedió lo solicitado, y creó las jurisdicciones de Yaguata, Maguana y Baynoa, pero no concedió el derecho de Patronato que el rey, tal vez, dio por sobreentendido. Para evitar complicaciones el rey solicitó el Patronato de una manera clara y perentoria, y después de una espera de tres años, Julio II lo concedió a través de la bula *Universalis Ecclesiæ Regiminis* del 28 de julio de 1508, al otorgar la presentación de candidatos.

A la luz de esta concesión, vino la creación, ahora sí en la práctica, de las primeras diócesis americanas: Santo Domingo, Concepción y Puerto Rico, con los respectivos obispos: García de Padilla, Pedro Suárez de Deza y Alonso Manso. Después de ello, Fernando volvió a insistir sobre los diezmos ya que para dotar de una renta estable a las diócesis y a los obispos era nece-

sario destinarles las entradas que eran para el rey; frente a una razonable petición, Julio II otorgó con la bula *Eximiae devotionis* del 8 de abril de 1510 el privilegio de los diezmos a cambio de la construcción de templos y su dotación. A partir de este momento se dio una creciente cantidad de concesiones a favor de la corona hasta llegar al documento *Omnimoda*[35] de Adriano VI, fechado el 9 de mayo de 1522, en el cual se conceden las facultades necesarias para facilitar el envío de misioneros, quienes llegaron a depender más del rey que del Papa y los superiores de cada congregación[36].

Los derechos concedidos a las Coronas llevan a una conclusión: la administración eclesiástica de las Indias estaba controlada y dirigida por el rey y sus ministros. Por eso llegará el momento en que el patronato regio se convertirá en tiranía laica de los eclesiásticos y en obstáculo para la comunicación con Roma.

4.1.4 El Vicariato Regio

El Vicariato Regio es la teoría que sostiene que los reyes de Castilla-León son delegados, vicarios del Papa por privilegio, por concesión pontificia, o por costumbre inmemorial en todo aquello que sea necesario para la conversión de los infieles y otras materias de gobierno espiritual. El Patronato terminó siendo un vicariato en el sentido que el rey era el Vicario del Papa y de Cristo para América; esta posición se acentuó cuando la Santa Sede creó en 1622 la congregación *Propaganda Fide* bajo el pontificado de Gregorio

35. Este documento pontificio ha tenido una curiosa historia, incluso diplomática, porque algunos lo llaman "bula" y otros "breve". A propósito de la *Omnímoda*, que en realidad es el documento *Exponi nobis fecisti* (mayo 9 de 1522), fue concedida a todos los religiosos de las Órdenes Mendicantes "... tenore praesentium, volumus, ut omnes Fratres Ordinum Mendicantium praesertim Ordinis Minorum Regularis Observantiae..."; el verdadero problema se debe a que fue dada por Adriano en Zaragoza cuando iba de viaje hacia Roma donde sería consagrado como Papa.

36. Cf. Lopetegui, León y Zubillaga, Félix. *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. México, América Central, Antillas. Madrid, BAC, 1965, pp. 131-132.

XV (1621-1623), pero mientras que en África y Asia la Iglesia logró imponerse relativamente, en América fue la Corona Española la que se impuso por el apoyo de algunos cardenales, como Egidio de Albornoz, y casi todos los obispos que antes de partir para América, debían hacer un juramento de obediencia al rey. Con esta actitud la católica Corona Española prácticamente excluyó al papado del gobierno de la Iglesia en América Latina. El auge de la visión vicarial del patronato se le debe a los religiosos, sobre todo a los franciscanos, quienes por defender sus intereses (otorgados por la *Omnimoda* de Adriano VI) frente a los obispos, eran más partidarios del rey que de los obispos.

Durante el siglo XVI se obró dentro del Patronato con base en la concesión de Julio II y los privilegios concedidos por otros papas; la manera de usar el Patronato era muy amplia y donde se encontrara una barrera se acudía a las bulas de Alejandro VI, mucho más amplias y generales. La evolución hacia el concepto del vicariato se realizó entre los juristas de la corte, no entre los teólogos y menos en la curia pontificia que nunca habló de tal título ni de tal encargo para las coronas.

El primer paso fue la afirmación que el patronato no estaba unido a la concesión papal, sino que era propio de la corona, por haber incorporado las nuevas tierras al mundo cristiano. El segundo consistió en llevar hasta sus últimas consecuencias el contrato oneroso que constituía el Patronato ya que obligaba a los reyes a sostener la obra misionera. Para comienzos del siglo XVII ya el Patronato se tenía como algo esencial a la vida jurídica de España y América, y no como una concesión gratuita e imperecedera según la Cédula Real de 1574.

El Vicariato Regio Indiano, resultado de la sentencia de los juristas reales del siglo XVII, tiene como principal defensor a Juan de Solórzano Pereyra (1575-1654) en su obra *De Indiarum Iure* y su resumen en castellano *Política Indiana;* la primera obra fue a parar al Índice por defender el sistema vicarial, jurídico y práctico en que había desembocado el patronal, no tanto el restringido de la concesión de Julio II, sino el que quería basarse en las amplias facultades concedidas en las bulas alejandrinas de 1493. A pesar

de ello, el origen de la teoría hay que buscarlo en los religiosos que llegaron a América dotados de los privilegios excepcionales concedidos por Adriano VI en la *Omnimoda* ya que cuando los obispos abogaron por su autoridad, los religiosos acudieron al rey como "delegado de la Silla Apostólica y su Vicario General"; en las metrópolis no se prohibió esta actitud, por el contrario, la tesis vicarial avanzó rápidamente.

4.1.5 El Regalismo Indiano

El Galicanismo[37], base del Regalismo, tiene dos expresiones: el eclesiástico y el político, con todas las implicaciones que ello conlleva[38]. El eclesiástico tiene cuatro principios: el Papa sólo tiene poder espiritual, el poder pontificio debe estar sometido al concilio, los cánones regulan el pontificado, y en cuestiones de fe debe primar el consenso eclesial. El político sostiene que el poder temporal es absoluto y no depende de nadie.

El Patronato adquirido por España sobre la Iglesia de Indias convirtió a esta corona en un estado misionero que al fusionarse con la vocación imperial permite el nacimiento de una concepción teológica y religiosa del Estado: el Estado era responsable y competente en lo referente a la Iglesia en las Indias (el rey era como el Papa para esta Iglesia) ya que todo tenía que pasar por el Consejo de Indias, que con razón era llamado "la conciencia del rey" para América. Por ello se dice que el poder de la Santa Sede sobre la Iglesia en América fue genérico, mientras que recayó específicamente sobre la corona, con lo que el rey era, en la práctica, un vicario del Papa.

Después del vicariato, el rey vicario del Papa, pregonado por juristas (Solórzano en particular) y por algunos religiosos (los fran-

37. El Galicanismo tuvo su origen en Francia, desde donde se propagó a otros países tomando diversos nombres: Febronianismo en Alemania, Josefinismo en Austria, en Italia se le llamó Jurisdiccionalismo, y Regalismo en Portugal y España.

38. Cf. MARTINA, Giacomo, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni, 2: L'età dell'assolutismo.* Brescia, Morcelliana, 1994, pp. 259-278.

ciscanos especialmente) se llega a la tercera fase del Patronato, el Regalismo Indiano. Bien se sabe que el regalismo sostiene que algo que tiene relación con la Iglesia le pertenece al rey por el hecho de serlo; con esto la "concesión pontificia" desaparece (es la versión moderna del cesaropapismo y el punto contrario a la teocracia).

De hecho y de derecho el sistema patronal condujo al gobierno de la Iglesia por parte del poder político. De hecho es evidente si se tiene en cuenta que del poder político depende: la presentación de los beneficios, el pase regio de los documentos eclesiásticos, el juramento de fidelidad de los obispos a la corona, las limitaciones al privilegio del fuero eclesiástico, las apelaciones, la supresión de las visitas *ad limina,* los informes episcopales, el envío de misioneros, las actividades de los religiosos y sus comunidades, el gobierno de las diócesis antes de la llegada del nuevo obispo, los diezmos de sedes vacantes, entre otras; de acuerdo a ello se puede decir que el poder civil era el que gobernaba en la Iglesia latinoamericana. La cuestión de derecho podría llevar a la distinción entre derecho real y derecho supuesto o deducido del cúmulo de concesiones pontificias; en América se aplicó el último caso al darse el principio de presunción de derecho con lo que se llegó a la convicción de que obedeciendo al rey se cumplía con el deber y con la propia conciencia.

Con la llegada al trono español de los Borbones y de la casa de Braganza al trono portugués, el regalismo llegó a conclusiones prácticas y fue definido como la doctrina que consideró a los príncipes como poseedores de un poder de gobierno en materia eclesiástica, no en virtud de concesiones pontificias, sino por su condición de soberanos[39]. De ahí que el Regalismo, considera los derechos del Estado por encima de los derechos de la Iglesia como derechos innatos que ésta debe respetar, a tal punto que, en su forma más acabada, apela al derecho divino de los reyes para ejercer el control y gobierno de la disciplina eclesiástica.

39. Cf. BORGES, I, p. 85. La definición es de Alberto DE LA HERA.

Del Regalismo Indiano se destaca:

1. La política económica de Felipe V que se atribuía para sí las rentas vacantes de las diócesis que no tenían obispo, sin consultar a la Santa Sede.
2. La política conciliar de Carlos III que señaló las reformas que se debían hacer en la Iglesia; algunas fueron aceptadas por la Santa Sede como la supresión de los jesuitas por Clemente XIV. Para conseguir estas reformas se convocaron los concilios provinciales americanos de 1771 (IV de México) y 1772 (VI de Lima) y uno en Charcas que no tuvieron validez canónica. Este rey se autoproclamó "Vicario y delegado de la silla apostólica" (julio 14 de 1765).
3. Las actuaciones de Carlos IV que intentaban mitigar el fuero eclesiástico tanto personal como real. Al respecto conviene tener presente el Nuevo Código de las Leyes de Indias que nunca entró en vigor.

En la política del regalismo se encuentra el germen de la futura desamortización y es la expresión del reprimido deseo de los príncipes católicos de ser cabeza de la Iglesia tal como los príncipes protestantes. Finalmente, en la práctica fue poco el regalismo que se presentó en la Iglesia en Indias.

4.2 El Padroado

El *Padroado* es una acumulación sucesiva de hechos y privilegios concedidos; cuando los portugueses, en los primeros años del siglo XV, expulsaron a los moros de sus dominios, eligieron el hecho de perseguirlos; con esta decisión, los moros de invasores pasaron a invadidos. En los territorios que iban conquistando los portugueses, que en alguna época pertenecieron a la Corona de Castilla (por la descendencia visigótica), se fue formando una particular situación ya que en el príncipe portugués se unían el poder civil y el poder eclesiástico, porque el príncipe era el presidente de la Orden de Cristo (fundada en 1319). Este príncipe, Enrique el Navegante, atendía el comercio, la navegación, y el monopolio en

la cuestión civil, y por la salvación de los paganos en el aspecto religioso. Por esta situación no debe extrañar que la Santa Sede, recordando las cruzadas, escribiera una carta dirigida a toda la cristiandad (la bula *Sane charissimus*) pidiendo ayuda para favorecer los planes lusitanos. Con el correr de los años los reyes portugueses donaron esas conquistas y esos descubrimientos al príncipe Enrique; más tarde el papa Eugenio IV confirmó dicha donación.

Por eso se dice que el *Padroado* también presenta una importante evolución; en las bulas *Dum diversas* (junio 18 de 1452) y *Romanus Pontifex* (enero 8 de 1455) de Nicolás V, *Inter cætera* de Calixto III, y *Æterna Regis* (1481) de Sixto IV se encuentran los indicios de jurisdicción espiritual y confirmación de los derechos patronales.

Posteriormente nacen las bulas leoninas (de León X) *Dum fidei constatam* (junio 2 de 1514), primera bula del patronato real en tierras ultramarinas y del derecho de presentación; *Pro excellenti præeminentia* (noviembre 3 de 1514) que crea la diócesis de Funchal (Madera; centro entre África y Brasil); *Dum pro parte* (marzo 31 de 1518) concede el derecho universal en todas las iglesias de ultramar sometidas al *Padroado.* En 1534 con la bula *Æquum reputandum* (noviembre 3) se crea la diócesis de Goa en la India, con jurisdicción sobre todo el océano Índico, desde África hasta China.

5. La educación[40]

Con la llegada de los primeros grupos colonizadores ibéricos, tanto españoles como lusitanos, y de algunos evangelizadores tanto seculares como regulares, comenzó a crearse en América Latina una nueva cultura en la cual convergen elementos provenientes tanto del mundo aborigen autóctono como del mundo ibérico; a estos dos aportes fundamentales se les unió posteriormente otro elemento que procedía del mundo africano, la idiosincrasia del negro.

40. Este apartado es una síntesis de PATIÑO, José Uriel, "Ecclesia docet: La educación en América Latina durante la Colonia". En: *Boletín de la Provincia de la Candelaria,* 601 (1996), pp. 159-180. Cf. BORGES, I, pp. 699-729.

De esta múltiple convergencia, unida a la diversidad de intenciones que cada grupo tenía y presentaba, surgió con el paso de los años la cultura latinoamericana que tiene en el mestizaje racial una de sus notas características. Esta cultura hunde sus raíces en la religión cristiana proclamada por los misioneros, apoyada por las autoridades europeas a través del Patronato, y aceptada en diferentes niveles por los naturales de estas regiones que hasta comienzos del siglo XVI no eran conocidas por quienes trajeron la cultura griega, latina y europea, en una palabra, occidental. Pero aquí no se detuvieron los acontecimientos de seculares y plurales raíces de la cultura de América Latina; el tiempo siguió su curso y los hombres, también. Una señal de ese devenir histórico fue la implantación de un sistema educativo.

El estudio de este sistema es el objeto de este apartado que abarca un período de más de trescientos años entre 1500 y 1820 aproximadamente, o sea, el período que en América Latina se conoce con el nombre de la Colonia. La elección hecha no da a entender que la fecha propuesta como término "ad quem" signifique el fin de todo el proceso educativo, sino de una forma de llevar el proceso educativo; además de ello quiero dejar abierta la posibilidad que en un futuro pueda realizar un trabajo sobre la educación en América Latina durante los siglos XIX y XX, siglos en los cuales la educación ha atravesado una serie de transformaciones, de reformas, en las que los países como Alemania, Francia, Inglaterra, Italia, Rusia y Estados Unidos han dado sus aportes e, incluso, su influencia a países con diferente régimen político y social que se mueven entre la democracia y la dictadura sin olvidar el militarismo y el caudillismo.

5.1 Iglesia y educación hasta el siglo XVI

Aquí se hará un recorrido histórico señalando los elementos más representativos del proceso educativo hasta el siglo XVI cuando la Iglesia comenzó a perder su hegemonía educativa, al presentarse las escisiones religiosas que dieron origen a diferentes confesiones; posteriormente a esta ruptura, sellada después de varias dietas o

coloquios políticos y religiosos con la paz de Westfalia en 1648, los estados absolutistas de orientación ilustrada y liberal comenzaron a tomar parte activa en la educación.

5.1.1 La educación hasta el nacimiento de las universidades

Antes del siglo XII la educación tenía dos campos fundamentales: la básica y la de las siete artes liberales reunidas en el *trivium* o artes de la palabra (Lógica, Gramática y Retórica) y el *quadrivium* o artes de los números (Aritmética, Geometría, Astronomía, y Música); la educación básica consistía en aprender a leer, escribir y contar, además de memorizar las verdades de la religión y la moral, y las destrezas necesarias para sobrevivir.

Por lo que hace referencia a las artes, unas se ocupan del lenguaje: gramática, retórica y dialéctica; y otras se orientan al estudio de la realidad: aritmética, geometría, astronomía y música. Con el paso de los siglos apareció el término "ciencias", aplicado a la filosofía, la teología, el derecho y la medicina; la filosofía era de orientación neoplatónica, la teología tenía en la Escritura y en la Patrística sus fuentes principales; el derecho se reducía casi siempre a lo eclesiástico si bien se comenzaron a dar los primeros pasos para el conocimiento del derecho civil, y la medicina consistía en el estudio de los conocimientos naturales sobre la salud procedentes de diferentes pueblos.

Estos campos se desarrollaron en algunas instituciones: el maestro solitario que reunía sus discípulos y les enseñaba a través de diferentes métodos casi todos memorísticos porque no existían otros; las escuelas catedralicia, monástica y palatina, denominación que recibían de acuerdo al lugar donde se encontraban; las academias o grupos de alumnos reunidos en torno a un profesor y bajo la protección de un rey con el fin de que a través de sanas y profundas discusiones, descubrir las normas adecuadas para un mejor gobierno del reino; los talleres de oficios en donde había un maestro que enseñaba un arte determinado; los grupos donde se

practicaban las actividades esotéricas como la alquimia, la astrología, la brujería y el rezanderismo.

Este sistema educativo con sus instituciones básicas era vivido al interior de un sistema social y económico feudal de tipo piramidal que tenía poca cobertura educativa e intercambio cultural con una economía de intercambio o "trueque" y poco uso de la moneda. En este sistema los encargados de la educación, salvo contadas excepciones, eran los eclesiásticos y quienes recibían educación eran las personas destinadas a oficios eclesiásticos o de las cortes.

Hacia el siglo XI, cuando la unidad Imperio-Iglesia estaba en su esplendor, comenzaron a darse unos cambios como la aparición de la burguesía (que dio origen a las ciudades), el auge demográfico, la aparición de los gremios, el desarrollo de la industria y el comercio con el consecuente aumento del monetarismo que desembocó en el mercantilismo, el intercambio cultural entre los pueblos orientales y occidentales, y la triste y célebre historia de las cruzadas. En el contexto de estos cambios, surge el hito de la reforma gregoriana promovida por Gregorio VII (1073-1085) quien puso las bases para una adecuada diferenciación entre filosofía y teología, derecho civil y eclesiástico, y funciones monárquicas y sacerdotales dando origen al renacimiento de la cristiandad medieval.

5.1.2 Las universidades hasta el siglo XVI

En un contexto de cambio y reforma, de la caída de una secular estructura que dio origen a otra, del ocaso del arte romántico que cede su primacía al gótico, nacieron, a finales del siglo XI y comienzos del XII, las universidades como gremios de profesores y estudiantes que se reunían en un estudio general en diferentes ciudades de Europa medieval.

Las más importantes universidades fundadas durante estos siglos fueron: París, siglos XI-XII para Artes y Teología; Bolonia, siglos XI-XII para Derecho; Salerno y Montpellier, siglo XII para Medicina; Oxford, siglo XII para Artes y Teología; Cambridge, siglo XIII para Artes y Teología; Salamanca y Coimbra, siglo XIII para Derecho y Teología.

En general, se señalan cinco notas características de estas universidades que tenían su poder basado en la autoridad: corporatividad porque eran *"universitas magistrorum et studentium";* universalidad, porque estaban abiertas a todas las personas que cumplieran los requisitos exigidos y a todas las ciencias; cientificidad, porque se buscaba la verdad a través de los medios científicos de los cuales se disponía; autonomía o adecuada libertad para buscar la verdad y darse sus propias leyes de organización, método y gobierno; e interdisciplinariedad como interrelación de personas, ciencias y culturas. A la luz de las notas o características, surgieron las misiones y las funciones de la universidad. Entre las misiones se citan: el hombre, la sociedad y la ciencia; en cuanto a las funciones: la formación, el servicio y la investigación[41].

Las universidades nacieron como una corporación de maestros y aprendices, el gremio del saber, una expresión propia de la estructura social del momento que deseaba sistematizar el saber, una institución que confería títulos, y que sus alumnos provenían de diferentes "naciones". Debido a ello, se originaron las tres primeras facultades: derecho, para la organización social; medicina, para el servicio social sanitario, y teología, para tener claro el orden trascendente. La existencia de estas facultades presuponía el estudio de las siete vías, el *trivium* y el *quadrivium.*

La estructura universitaria era, más o menos, la siguiente: de las diferentes naciones o reinos llegaban estudiantes que formaban los colegios y de allí nacía la universidad que llevaba una vida académica basada en el método escolástico que se puede sintetizar en: clases, repeticiones, debates, exámenes y actos públicos; para participar en la vida académica era preciso ser admitido en un colegio y tener un tutor; como la situación económica no era igual, existían cuatro clases de estudiantes: becarios, medio-becarios, pensionistas y externos.

La vida cotidiana llevaba el siguiente horario: se levantaban a las 4:00 a.m., a las 5:00 tenían la primera clase, a las 6:00 se cele-

41. Cf. BORRERO, Alfonso. *Simposio permanente sobre la universidad.* XIX Seminario General. Bogotá, PUJ, s.m.d.

braba la misa, de 8:00 a 10:00 la comida, también llamado almuerzo, a las 12:00 m., eran las repeticiones; a las 3:00 p.m. comenzaban nuevamente las clases, a las 5:00 p.m. rezaban las vísperas y después de ellas tenían las disputas, a las 6:00 p.m. era la cena, a las 6:30 las repeticiones, a las 7:30 las completas, y a las 8:00 p.m. era el momento de ir a dormir.

Después de vivir por varios años en ese ambiente académico, el estudiante podía acceder a los grados académicos: bachiller, licenciado que era el grado clásico por excelencia y que concedía la facultad de enseñar (*ubique docendi*), y maestro-doctor; el último era un costoso grado solemne que exigía toga y birrete propios, diploma dado por la universidad, y un banquete ofrecido al claustro por el graduado.

Algunos siglos más tarde, ya en el XIV, aparecieron las universidades renacentistas, que se debatían entre la vida antigua y la vida moderna en el contexto del nominalismo, a las cuales llegaron nuevas ciencias y nuevos métodos; en estas universidades la Facultad de Artes fue dividida en artes del lenguaje (filosofía, letras e historia), y ciencias empíricas o de la realidad (matemáticas, biológicas, naturales, geografía, astronomía y música). Junto a esta división comenzaron a aparecer en las universidades: laboratorios, observatorios, museos, mapotecas, zoológicos, herbarios, y otros medios y lugares adecuados para la experimentación. Esta realidad condujo a que la Teología y el Derecho perdieran su señorío, la Filosofía emprendiera nuevos caminos, y la Medicina comenzara a caminar por el sendero de la especialización; después de muchos siglos de unidad, el robusto y viejo árbol del saber floreció dando origen a tantas ramas como posibilidades existen de ver la realidad y de ver al hombre inmerso en ella y en sus múltiples relaciones.

Finalmente se llega a las universidades confesionales lo cual se presentó una vez que la división religiosa fue consumada; con esto la universidad comenzó a ser una entidad más al servicio de una confesión religiosa determinada; si bien en algunos países se vive este radicalismo confesional no se ignora que en otros ya

está superado. Este doble aspecto, renacentista y confesional, era la idea que animaba a quienes implantaron la educación en América; esta anotación es preciso tenerla en cuenta al momento de hacer un juicio sobre la educación en América[42].

5.2 Educación y centros educativos en América Latina

Al comenzar se señala un límite preciso: la mayoría de la bibliografía consultada reduce el aspecto educativo latinoamericano a las zonas colonizadas por España. De ahí que, aunque el título habla de América Latina, se debe tener presente que lo aquí tratado básicamente hace referencia a la región de lengua española.

5.2.1 Etapas

De 1500 a 1556

En los primeros años de la época colonial, aún en el marco de los descubrimientos y las conquistas, los primeros misioneros centrarán su atención en la educación, principalmente de los niños; por esta razón no es raro que antes de llegar a la mitad del siglo XVI ya existiera multitud de centros educativos en los cuales se daban instrucciones básicas. Al respecto se citan las disposiciones del obispo de Lima, Mons. Loaysa, quien hacia 1545 ideó el sistema de reunir en una villa principal a los muchachos bien dispuestos para que, bien aleccionados, volvieran a los pueblos como catequistas. Pero, no sólo en América del Sur se realizaban esfuerzos a favor de la educación: en América Central también se realizaron algunos, y así como en Perú y otras regiones los centros educativos comenzaron a florecer, otro tanto sucedía en México y otras regiones de América Central.

En esta primera etapa de la educación en América está el comienzo de las gestiones para la creación de las universidades de

42. Para algunas ideas sobre el tema universitario, cf. BORRERO, Alfonso. "La interdisciplinariedad en la Universidad". En: *Theologica Xaveriana*, 48 (1998), pp. 375-406.

Lima y México; y la fugaz experiencia del Colegio indígena de la Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco.

De 1556 a 1700

Después de los incipientes pero entusiastas esfuerzos iniciales para construir escuelas, seminarios, colegios, y universidades, se dio la fortificación y expansión del sistema educativo en el cual los centros de educación estaban en manos de los eclesiásticos y de unos pocos laicos, en manos de hombres que estaban en relación directa con la Iglesia. El hecho de que la Iglesia, digamos así, monopolizó la educación es una realidad histórica que permite emitir un juicio histórico evidente: la sociedad en el contexto cultural de aquel entonces no entendía que la Iglesia fuera una opresora, ni la Iglesia, representada en sus autoridades jerárquicas y misioneras, entendía la educación como una dominación; la realidad de la Iglesia educadora era un elemento más de un complejo sistema político, social, económico y religioso determinado.

Antonio de Egaña da una extensa lista de colegios, seminarios, universidades y demás centros educativos que fueron fundados en América del Sur durante esta etapa. En Tucumán se creó una especie de estudio superior (1597) y un seminario (1609) que seguía el modelo tridentino; en Córdoba se fundó una universidad donde estudiaban los clérigos diocesanos después del fracaso del Seminario de Santiago del Estero; en Chile se creó el Seminario de Santiago (1585); en Huamanga se creó una universidad que fue aprobada por Carlos II (1680) e Inocencio XI (1682); en Ecuador está la universidad de Quito (1586-1603). En Colombia, se fundaron las universidades Santo Tomás y Javeriana.

En la región de América Central también se fundaron algunas universidades y no pocos colegios, seminarios y estudios generales. En esta región las universidades, los conventos y colegios de religiosos constituían los únicos centros de cultura superior y regentaban las clases exclusivamente clérigos seculares y religiosos.

En el transcurso de estos años la actividad fundadora se detuvo, algunos centros desaparecieron y el sistema educativo sufrió un cambio debido al espíritu intelectual de una nueva época en la que se presentaba un cierto conservadurismo y, en algunas zonas, un replegarse al interior de los conventos. En este cambio, además de las ideas culturales provenientes de Europa, está el engrandecimiento del mapa eclesiástico, el problema del absolutismo y la injerencia estatal, el ascenso cultural de algunos sectores de la sociedad, la expulsión de los jesuitas, el aumento de profesores laicos, y los movimientos de la independencia política americana del dominio español.

Lo dicho permite afirmar que en una época, en la cual la razón comienza a imperar, el hombre descubre la posibilidad de ser libre, las ideas se concretan y se difunden velozmente, las ciencias prácticas y experimentales desplazan los argumentos filosóficos y teológicos expuestos en latín, la educación estuvo fuertemente influenciada porque entraba dentro de un nuevo ideario el ampliar la cultura, empezando desde los primeros años del alumnado, siempre con la finalidad de producir ciudadanos útiles a la patria. Es una de las aplicaciones del pragmatismo imperante en la época, que conoció la supervaloración de lo material sobre lo espiritual, del capital sobre los valores intrínsecamente humanos.

5.2.2 Tipos de educación

Varios autores convergen en afirmar que la educación en América Latina tuvo presente lo que hoy sería la enseñanza primaria, media y universitaria. La enseñanza se dividía en tres etapas: primaria, integrada por la lectura, escritura y la contabilidad elemental; la secundaria comprendía la gramática superior, latina y española, en sus diversas partes; la geometría y la geografía amenizadas por la retórica y, a veces, alguna introducción al estudio de las artes o de la filosofía. Finalmente, como corona del curso escolar, la Universidad enseñaba las artes y la teología, a veces conjuntamente con ambos derechos y aun la medicina.

La enseñanza elemental y secundaria

De 1503 data la primera ordenanza conocida en el tema educativo: hacer una casa donde el cura de cada población reuniera a los niños para enseñarles a leer y escribir a la par que los catequizaba, esto da a entender que junto con el catecismo se enseñaba lo básico en lectura, escritura y matemática.

En el siglo XVIII, dos siglos después, vuelve a producirse un renovado interés por atender la educación, no así por fundar; si en aquel entonces era una preocupación eclesial, en esta oportunidad el Estado y las instituciones culturales entran a formar, junto con la Iglesia, una especie de trípode sobre el cual aparece la fundación de escuelas interclasistas y gratuitas, pero sin superar del todo los prejuicios raciales. La enseñanza elemental era otorgada a los hijos de los caciques, a las mujeres y, por supuesto, a los hijos de los peninsulares, primero en escuelas separadas y posteriormente, en escuelas integradas.

Los sitios donde se impartía la enseñanza a los hijos de los caciques y a los indios era una especie de escuela "gradada" en donde los alumnos estaban divididos en tres niveles: catecismo para todos, escritura para los más adelantados, especialmente nobles, y música y canto para los que serían acólitos. El afán de ofrecer al indígena el nivel más alto posible condujo con frecuencia a la necesidad de establecer grupos o grados para poder atender mejor a los alumnos aventajados. Existían dos grados: lectura y escritura; el de escritura comprendía aritmética y urbanidad. El fin primordial de estas escuelas no era sólo derrotar la ignorancia y enseñar el catecismo sino, también, proveer a la república de buenas y dignas personas, posibles directores de los pueblos.

En relación con la educación de la mujer, normalmente consistía en la formación de las niñas para sus futuros deberes de esposas y madres, tenía como fin la búsqueda de compañeras para los indios que ya habían sido educados y la necesidad de sustraerlas de los abusos; su educación se presentó en diferentes estilos: los corrillos o pequeños grupos, los conventos femeninos, la enseñanza privada,

las casas de recogimiento, y las casas de niñas perdidas. La educación femenina sufrió un cambio hacia 1754 cuando fue ampliada a la lectura del latín y el romance, la escritura y la matemática.

La enseñanza elemental para los hijos de peninsulares se desarrollaba en un ámbito eclesial, si bien el estado apoyaba tanto económicamente como creando uno que otro centro educativo. Estas escuelas elementales, cuya raíz e inspiración se puede encontrar en las escuelas medievales, fueron centros donde los nobles aprendían artes y los plebeyos oficios. Los maestros eran religiosos y sacerdotes seculares, a veces bajo su dirección o del gobierno, y gracias a las enseñanzas que impartían como complemento al catecismo, hicieron posible en los niños el acopio de conocimientos útiles y de técnicas que los capacitaban para ganarse la vida con medios seguros y honrados, estos maestros tuvieron que aplicar el método memorístico para así suplir la falta de textos escolares e incluso de papel. Los datos estadísticos hablan de escuelas en diferentes poblados tanto de aborígenes como de españoles, con lo cual se constata la preocupación por enseñar.

Por lo que hace referencia a la educación secundaria, se dio una dramática reducción de alumnos: unos pocos, los llamados a ocupar los puestos de administración eclesiástica y civil, tenían acceso a una educación más elevada. En estas instituciones se daban tres cursos de gramática (prosodia, métrica y composición latina), uno de humanidades y uno de retórica (oratoria y poética); el objetivo de esta etapa educativa era darle al alumno bases sólidas para su ingreso a las universidades. No es fácil individuar este tipo de educación, intermedia entre la primaria y la superior.

Aunque en estos colegios se impartía una enseñanza más técnica que estaba reservada para mestizos y españoles (criollos y peninsulares), no se puede negar que algunos aborígenes tuvieron acceso a estos colegios en donde aprendieron las técnicas de herreros, carpinteros, albañiles, sastres, zapateros y fundidores; en el marco de esta educación secundaria se ubica el colegio indígena de la Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco en donde el programa docente también comprendía: lectura, escritura, músi-

ca, latín, retórica, filosofía y medicina indígena. En estos colegios aparece la enseñanza de la matemática, la física, la química y la historia natural.

La educación superior

La creación de estos centros obedeció tanto a que la difusión del saber y la cultura es una actividad de la Iglesia en su calidad de *mater et magistra* como a la expansión y madurez de las Indias españolas, necesitadas de élites administrativas y rectoras. En América Latina durante el período de la Colonia se encuentran cuatro clases de centros de enseñanza superior: casa de estudios de las órdenes religiosas, seminarios, colegios superiores y las universidades tanto mayores como menores.

Se centra primero la atención en los centros superiores no universitarios, es decir, en las casas de estudios de las órdenes religiosas, los seminarios conciliares, y los colegios. Las casas de estudios eran fundaciones obligatorias si se quería crear una provincia religiosa. Los profesores, llamados lectores, eran nombrados por los superiores y en su exposición se ceñían básicamente a la explicación o comentario de una lección que era previamente leída por los alumnos. A estas casas asistían algunos alumnos llamados "externos" quienes no pertenecían a la orden religiosa. Su plan de estudios era: latinidad, artes, teología y lengua indígena.

Mención aparte, dentro de las casas de estudios, merecen los colegios apostólicos de *Propaganda Fide* que se extendieron por América en los siglos XVII-XIX en donde se cursaban estudios de teología mística, moral y lengua indígena. Estos colegios tuvieron una innovación a finales del siglo XVII cuando se recomendó que los misioneros no debían abandonar los estudios de física moderna para estar al tanto con las nuevas corrientes científicas.

Los seminarios, llamados conciliares porque seguían las normas propuestas por Trento, comenzaron a ser fundados en diferentes diócesis. Aunque las normas tridentinas hablaban de la formación clerical, algunos pidieron autorización para tener cátedra de leyes y

cánones. En ellos, se pretendía dar una adecuada formación científica a través de un plan de estudios que constaba de tres años de gramática, tres años de filosofía (artes) para alcanzar el título de bachiller, y cuatro años de teología. Entre los requisitos para ser admitidos se citan: ser de una buena y conocida familia, pureza de sangre (ser blanco), tener 14 años y saber leer y escribir.

Los colegios, la mayoría de los cuales eran regentados por los jesuitas, carecieron de la influencia social de los colegios mayores españoles, verdadera correa de transmisión de la influencia de la universidad en las altas esferas de la política, pero fueron el semillero de las élites administrativas de la sociedad hispanoamericana.

Después de hacer una breve descripción de los centros de educación superior no universitaria, se fija la atención en las universidades cuyas fundaciones nacen impulsadas por la Iglesia y por sus hijos que claman por ellas, las albergan en conventos, colegios, seminarios o colaboran en sus tareas con mayor entusiasmo. La Santa Sede y la monarquía las apoyan y favorecen en sus orígenes, en su consolidación y en su desarrollo; según ello no es de extrañar que algunas de ellas surgieran de los estudios conventuales, se crearan por iniciativa de eclesiásticos y conservaran un cierto acento eclesial. La universidad es como la concreción del nivel cultural conquistado, la última etapa de un largo subir por la cuesta de los estudios de un pueblo. Las bases sobre la cual descansan sus atrevidas líneas las constituyen las modestas escuelas ciudadanas y rurales, y, más a la superficie de la tierra, los colegios de secundaria.

Por lo que hace referencia al aspecto jurídico[43], no es fácil determinarlo ya que no existe una legislación concreta, sino una recopilación de datos que se convirtieron en ley después de superar un proceso en el cual aparecieron y fueron superadas no pocas disputas. Por ello no se puede decir quién es la autoridad suprema, a quien representaba el Canciller; sólo se puede afirmar que fueron fundadas siguiendo el esquema de las universidades

43. Éste se puede encontrar en la *Recopilación de Leyes de Indias,* 1, 22, p. 1-57.

tanto medievales como peninsulares de la época, adaptadas a la situación concreta de una sociedad en vías de consolidación: las universidades hispanoamericanas nacen como hijas e imitadoras de la Universidad de Salamanca[44].

La política del Consejo de Indias era práctica: abolir la presencia de conflictos o problemas. En el siglo XVI la preocupación estaba centrada en dos aspectos: la presencia de los miembros de las Audiencias y la creación de las imprentas universitarias; por ello aparece la norma según la cual las universidades tienen que presentar informes. En los siglos XVII y XVIII todo se centra en proponer algunas directrices: la tendencia a que los seglares asumieran algunas cátedras, la aceptación del Regalismo en el cual se puede insertar la expulsión de los jesuitas, la aceptación de estudiantes pobres quienes, al ser disminuidos los gastos de graduación, podían ingresar a la universidad, el deseo de hacer de las universidades órganos estatales para controlar la enseñanza y la tendencia a suprimir las cátedras de lengua indígena para fomentar la enseñanza del castellano.

En el aspecto económico, la penuria y la escasez de fondos fue una constante en las universidades hispanoamericanas, las cuales pudieron seguir adelante gracias a que sus catedráticos eran eclesiásticos que prácticamente no recibían un adecuado salario y a que muchos de sus alumnos eran de procedencia eclesiástica o eran costeados por la Iglesia. Los pocos alumnos que no eran de tendencia eclesiástica, normalmente procedían de las élites coloniales; por esta doble razón, la mayoría de las universidades hispanoamericanas tenía un marcado carácter clerical y elitista. En este marcado carácter se puede encontrar una razón del porqué de las violentas críticas que algunos escritores latinoamericanos, que prefiero no citar, hacen de nuestra historia y de la acción de la Iglesia en esa historia; no se afirma que no se haya presentado algún error, sino que el hecho de la presencia de algunos errores no dan a entender una equivocación total.

44. Cf. RODRÍGUEZ, Á. *Op. cit.* Recordemos que esta obra está compuesta por dos tomos.

El régimen de estudio era similar al de las universidades europeas de las que se habló; al respecto, si bien se presentaron algunos problemas, no se puede negar porque hubo prácticas que lo demuestran: la creciente importancia que se le dio a las bibliotecas, la introducción de las cátedras de ciencias experimentales y de historia, etc.

Para cerrar este capítulo sobre la educación superior, dos corrientes de pensamiento y cuatro vertientes de intelección diferencian a las universidades hispanoamericanas: el doctor de las escuelas era Tomás de Aquino, cristianizador de Aristóteles, interpretado por los tomistas dominicos según las tesis salmantinas, o por Francisco Suárez entre los jesuitas, mientras los agustinos se afilian bajo el manto de Platón, visto por el genio de Agustín (y éste a través de Egidio Romano), y los franciscanos según la interpretación sutil de Duns Escoto.

5.3 Hacia una conclusión

La recopilación de datos presentada como una serie de apuntes orientados a través de un método deductivo y, en la medida de las posibilidades, con un recorrido cronológico, permite llegar a una con clusión sencilla pero profunda: la educación fue un proceso humanizador y culturizador, impulsado por la Iglesia en América Latina durante la Colonia; e incluso después de ella, la Iglesia ha continuado en esta línea a pesar de las vicisitudes históricas que ha vivido.

Si se quiere hacer un juicio sobre su conveniencia o no conveniencia, los métodos usados, y el sistema como tal, no se puede olvidar el contexto histórico en el cual se desarrolló este impulso, toda vez que no deja de ser paradigmático el hecho que desde los primeros años de la presencia europea en América Latina la educación fue implantada buscando en lo posible equipararla con la educación que se tenía en Europa; aunque algunos puedan ver, asistidos de alguna buena razón, este hecho como un elemento más de la violenta irrupción de una cultura en otras culturas que llevaban un ritmo diferente de avance civilizador. No se puede

negar que gracias a la educación recibida en aquel entonces hoy América Latina tiene una palabra para decirle al mundo; no en vano América Latina ha planteado preguntas serias y profundas a la cultura occidental a partir de 1492.

Los datos presentados sintéticamente permiten tener un panorama general sobre el proceso educativo implantado en América Latina durante la Colonia; teniendo presente este panorama se puede iluminar el presente educativo para establecer la diferencia existente entre la enseñanza de aquel entonces y la de hoy. Durante la Colonia, si bien los profesores eran funcionarios estatales por aquello del Patronato, no es menos cierto que una mayoría de ellos eran maestros que más allá de hacer memorizar algunos datos creaban o impulsaban a crear una forma de vida; aunque pueda ser doloroso admitirlo, hoy los papeles se han invertido porque en algunos casos los profesores de hoy no somos más que un código en las largas listas de los escalafones nacionales, o a veces actuamos más como funcionarios que como personas encargadas de orientar un proceso humanizador.

También se puede encontrar otro dato fundamental: es importante saber adaptarse al contexto, inculturarse o encarnarse si se prefiere el término; esto es muy loable, pero creo que una inculturación que no permita avanzar en el proceso de humanización deja mucho que desear. Es aquí donde se siente uno de los grandes problemas de la educación actual: al estudiante se le prepara para hacer algo en el futuro y muy pocas veces se le dice que es más importante ser alguien en el futuro.

Al analizar los datos presentados, nos daremos cuenta de que aún hoy es posible, no que retornemos al pasado, ni que vivamos en la absurda nostalgia de que "todo tiempo pasado fue mejor", sino que ayudemos a orientar procesos educativos a través de los cuales participemos en la formación de hombres nuevos que hacemos las cosas no porque sean útiles, sino porque nacen desde el interior de nosotros mismos. Somos de la opinión de que sólo así lograremos superar los prejuicios, ilógicos en la mayoría de los casos, de lanzar juicios negativos sobre los métodos educativos del pasado, olvidando que

muchas veces caemos en el error de hacer en nuestro trabajo educativo justamente aquello que criticamos.

6. La Iglesia diocesana[45]

6.1 Organización territorial

Hasta 1546 la Iglesia en América dependía de la arquidiócesis de Sevilla; poco antes de esa fecha se realizó un plan para crear tres arquidiócesis: Santo Domingo, México y Lima (1546); posteriormente se crearon Santafé de Bogotá (1564) y La Plata (1609). En la fundación de las diócesis americanas se debe tener presente: el Patronato, la Santa Sede, las misiones y el ritmo de las conversiones. Cada arquidiócesis tenía un buen número de diócesis sufragáneas, y esto en poco tiempo toda vez que a América fue trasladada la experiencia eclesial peninsular que se mezcló con el Patronato, de ahí que para cada jurisdicción primero se diera la Real Cédula (otorgada por el Rey a través de la Casa de Contratación) después venía el consistorio (por el que la Santa Sede aprobaba la fundación) y finalmente se daba la erección[46]. La delimitación de las diócesis era muy vaga y no tenía la precisión que hoy presenta; en los límites se contaban quince millas en dirección a la otra diócesis y el terreno que quedaba entre las dos franjas se dividía por partes iguales. Esto creó algunos problemas en lo referente a diezmos, visitas pastorales, asistencia del clero a los sínodos, etc.

Entre las características de la organización eclesial están: el fin misionero, la preocupación de los obispos tanto por los españoles como por los convertidos, los derechos "delegados" que se recibían, las relaciones (no siempre bien llevadas) entre los dos cleros, la pre-

45. Cf. BORGES I. pp. 139-381.

46. Por ejemplo: Santafé de Bogotá obtuvo la Cédula Real en 1549, el Consistorio se realizó el 11 de septiembre de 1562, y la creación data de 1564.

sencia de parroquias (de españoles) y de doctrinas (de nativos). El hecho de nombrar al obispo de la comunidad mayoritaria en una diócesis dio origen a un criterio que aún hoy se practica.

Las doctrinas o parroquias de indios comprendían tanto la misión (reducción) como la doctrina (pueblo o municipio); tuvieron una particular evolución histórica: hasta 1552 estaban bajo el poder de los encomenderos o de la autoridad regia, hasta 1567 bajo la jurisdicción del obispo, hasta 1574 bajo el Patronato, y de 1574 en adelante bajo la jurisdicción de la Junta Magna del Consejo de Indias del Real Patronato. Para conocer su régimen se acude al libro 1, título 2 de la Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias donde se habla de su erección, construcción y manutención en cuanto a lo civil; el aspecto eclesiástico se encuentra en las decisiones sinodales que insisten en las cualidades y deberes de los doctrineros, así como en el eficaz funcionamiento de la evangelización. A través de parroquias y doctrinas se fue expandiendo la fe, contando con la intervención de la Santa Sede, la Corona, los obispos, los superiores religiosos y los encomenderos; los resultados, que normalmente fueron positivos, se deben principalmente a la acción de los misioneros.

6.2 El Episcopado

Con la bula *Illius fulciti præsidio* de Julio II (noviembre 20 de 1504) se crearon las primeras diócesis en América; junto con ello, el nombramiento de los primeros obispos; como el rey, Fernando el Católico, se opuso por aquello del Patronato, la situación tomó otro camino[47]. En 1508 (28 de julio), Julio II concedió con la bula *Universalis Ecclesiæ* el derecho de Patronato y presentación en América a los soberanos españoles, y el 8 de agosto de 1511 con la bula *Romanus Pontifex* se erigieron las tres primeras diócesis: Santo Domingo y Concepción (en la Española) y San

47. Estas diócesis que nunca funcionaron, fueron: Lares (Baynoa), Verapaz (Yaguata) y Concepción (Maguana o Magua).

Juan (en Puerto Rico); los tres primeros obispos, respectivamente, son: García de Padilla, Pedro Suárez de Deza, y Alonso Manso quien llegó a Puerto Rico el 25 de diciembre de 1512. A partir de estos hechos, la creación de arzobispados y obispados se multiplicó de tal manera que en 1620 ya existían 34 sedes entre obispados y arzobispados, cada una con su respectivo obispo que en muchos casos ocupaba un cargo oficial centralizando, por conveniencias económicas y políticas, todo en una sola persona.

El caso de Brasil, que sólo tuvo un arzobispado, seis obispados y dos prelaturas hasta bien entrado el siglo XIX se debe a que la preocupación social, política y religiosa era diferente, pues no existía la posibilidad de expansión que sí existía en los dominios hispánicos.

Así como la creación de obispados estaba ceñida a la expansión social y económica, la selección de obispos estaba relacionada con las leyes patronales no en vano el obispo debía prestar juramento de reconocimiento al real patronato sobre la Iglesia americana[48], y debía entregar una pormenorizada información al Consejo de Indias.

La acción episcopal se enfoca en dos líneas: la pastoral y las relaciones jurídicas. En lo jurídico se tienen presentes las oposiciones que el episcopado tuvo frente a las tres instituciones de la Corona en América: audiencias, virreinatos y gobernaciones; aunque hubo casos aislados, normalmente la Iglesia tomó la defensa del nativo[49], lástima que por lo del Patronato sea vista como una institución más del engranaje de la Corona Española. En el ámbito pastoral son importantes: la realización de los concilios regionales, la preocupación por la formación del clero y el desarrollo del proceso evangelizador; entre los concilios regionales, el III de Lima (1582, llamado "Trento de América"), presidido por Toribio de Mogrovejo, ocupa un lugar muy importante por su preocupación por la unidad misionera de los dos cleros.

48. Cf. *Recopilación de Leyes de Indias.* 1, 7, 1.

49. Cf. SMUTKO, Gregorio. *La cruz y la espada.* Bogotá, San Pablo, 1998, pp. 22-28.

El aspecto más difícil de analizar en el episcopado, históricamente hablando, es su actitud frente al movimiento de la independencia. Desde el siglo XVI el episcopado venía en aumento, pero en el marco de la emancipación las cosas cambiaron porque el caos reinante impedía ver con claridad cuál era la verdadera autoridad para los cristianos en América: el Papa, el rey, las juntas de independencia, o los nuevos gobiernos; a ello se le suma la división que se dio al interior del episcopado donde unos eran realistas y otros patriotas, y los cristianos debían someterse a la autoridad del obispo; y, como si ello fuera poco, se presentaron divisiones al interior de los dos cleros con lo que la confusión fue mayor.

6.3 Las Asambleas Jerárquicas

Las juntas eclesiásticas eran reuniones locales en las que se trataban temas relacionados con el proceso evangelizador, al trato con los indios, a las relaciones entre los dos cleros; se presentaron porque aún no existía una Iglesia estructurada en América ya que el continente dependía de la diócesis de Sevilla. Estas juntas tomaron otros caminos cuando la Iglesia en América dejó de depender de Sevilla, lo cual se presentó con la creación de tres arquidiócesis hacia 1546.

Los sínodos[50] se celebraban con frecuencia; el problema se debe a que sus normas, algunas veces, no eran aprobadas por la autoridad civil porque las veía contrarias al derecho patronal. Previa a su celebración está la visita del obispo a la diócesis y la convocación al clero secular y a los superiores de las órdenes religiosas. Los documentos sinodales eran tradicionales, meticulosos y rigurosos, al punto que muchas veces eran "acatados pero no obedecidos", por lo que los abusos seguían sin corregirse en más de una oportunidad.

Los concilios provinciales, cuya edad de oro se sitúa entre 1550 y 1630, tratan de llevar a la práctica las disposiciones de

50. Cf. *Recopilación de Leyes de Indias. 1, 8.*

Trento sobre las reuniones trianuales; sólo tres (o cuatro) de estos concilios recibieron aprobación regia y pontificia (I y III de México, y II -III de Lima). A nuestro juicio, la legislación del III de Lima (1582-1583) y el III de México (1585) son la clave para interpretar las complejas relaciones en que se movía la Iglesia durante aquellos años coloniales que han sido diversamente enjuiciados pero pocas veces estudiados con claridad histórica y precisión conceptual.

6.4 El Clero

6.4.1 El clero diocesano

Este clero llegó a América después del clero regular; tuvo dos componentes principales: españoles y criollos, los indígenas también tuvieron su parte. Los sacerdotes españoles que deseaban pasar a América debían contar con dos licencias (del prelado propio y del rey) y el visto bueno de la Casa de Contratación; este control era para evitar la presencia de sacerdotes indignos en América, pero esto no se consiguió porque aunque las normas eran precisas, las necesidades y el legalismo lo impedían. Los criollos (hijos de peninsulares nacidos en América) debían cumplir una serie de requisitos para acceder al sacerdocio, esto con el fin de evitar los posibles abusos que no eran raros. Para los aspirantes, siguiendo las directrices del Concilio de Trento, se crearon los seminarios conciliares.

El poco conocimiento que se tiene del clero diocesano y su actividad conduce a unos juicios globales que pueden ser equívocos y no completamente ciertos; con base a esos juicios se dice que, salvo contadas excepciones, el clero secular tuvo tres problemas: pobreza económica, escasa formación intelectual y problemas de moral sexual. Es cierto que hubo errores y fallos pero la honestidad fue un rasgo distintivo de los clérigos americanos que desempeñaron bien su oficio eclesiástico. En este campo se dieron algunas observaciones como el trato con las mujeres, el no desempeño

de oficios prohibidos (cargos públicos), los juegos prohibidos, la participación activa en descubrimientos y expediciones. Con miras a un mejor desempeño, se le pedía al sacerdote permanencia en el oficio, conocimiento de la cultura de los nativos y sus lenguas. En relación con los curas de las Indias se dan, además de las observaciones y prohibiciones generales, algunas observaciones particulares orientadas a una mayor eficacia evangelizadora; entre ellas, la insistencia en el ejemplo y la recomendación de una incansable acción pastoral, ocupan un importante puesto.

6.4.2 Las órdenes religiosas[51]

La Iglesia en América se vio enriquecida con la llegada de los religiosos procedentes de España; en América nacieron algunas congregaciones como la Familia Bethlemita y la rama americana de los Agustinos Recoletos, que nacieron en 1604 y posteriormente se unieron a los Recoletos españoles. De todas esas familias, las masculinas, independiente de las connotaciones jurídicas, se pueden agrupar en órdenes misioneras, pastorales, asistenciales y monásticas; luego, las comunidades femeninas; y finalmente los beaterios, recogimientos y el eremitismo (los dos primeros femeninos y el tercero masculino).

Las órdenes misioneras[52], básicamente clericales, supieron conjugar atención a las doctrinas, ministerio pastoral entre los hispanos y atención a los enfermos en un fecundo apostolado que iba unido a una profunda contemplación. Las órdenes misioneras son como la punta de lanza del proceso evangelizador; por desgracia el proceso conquistador y colonizador no iba muy lejos, y las controversias con el clero secular no faltaron. A propósito de las tensas situaciones están los privilegios de los cuales gozaban

51. Cf. GONZÁLEZ, Antonio. *Testigos de la nueva evangelización.* Bogotá, CELAM, 1988, pp. 171-232.

52. Los franciscanos se caracterizaron por su preocupación por el testimonio frente a los aborígenes y la promoción de éstos; los dominicos, por la defensa del aborigen; los agustinos, por la valoración de la capacidad espiritual de los aborígenes.

los religiosos, los cuales fueron recogidos y ampliados, para el caso de América, en la bula *Exponi nobis* de Adriano VI (mayo 9 de 1522), llamada *omnimoda,* que fue confirmada y ampliada con nuevos documentos pontificios hasta 1565; se llamaba así por los privilegios que concedía y ratificaba, pero sobre todo por las facultades que otorgaba a los religiosos en ambos fueros, en relación con la misión entre los indios y la atención pastoral de los colonos cristianos.

Las disposiciones de Trento (1545-1563), por suprimir los privilegios, crearon problemas; todo siguió en el "cumplo pero no obedezco" hasta que con la bula *Inescrutabili* de Benedicto XV (noviembre 26 de 1751) fueron secularizadas las doctrinas de los religiosos.

6.4.3 El clero aborigen[53]

El hecho que la mayor parte de los sacerdotes fueran españoles o criollos, hizo que el clero indígena no fuera numeroso, sin embargo, hacia 1513 ya se estaban dando algunos intentos por preparar indígenas con miras al sacerdocio. Al respecto, la actitud de franciscanos y dominicos es iluminadora porque ellos, acatando una provisión real, acogieron y formaron varios niños de los cuales algunos fueron enviados a España (a Sevilla). Los dominicos tuvieron en La Española una casa donde reunieron un considerable número de aborígenes. Esta casa era como un seminario. En donde se formaban los aspirantes a la Orden de Predicadores.

Los frutos de los intentos realizados no se conocen bien, sólo se tienen algunos datos: en 1532, la provincia dominica de México determinó no admitir ni indios ni mestizos; hubo una actitud de recelo y desconfianza; entre los franciscanos de México, hubo algunos aborígenes a pesar de las prohibiciones (vetos) existentes; varios indígenas fueron aceptados en algunos conventos, pero como donados. Dentro de las experiencias continentales (en

53. Cf. LEE, Alberto, *Clero indígena en Santafé de Bogotá.* Bogotá, CELAM, 1986.

tierra firme) en relación con clero indígena se cita el Colegio de Santiago de Tlatelolco, inaugurado el 6 de enero de 1536, en donde se enseñaba latín utilizando como base el náhuatl y posteriormente se enseñó filosofía y teología. Los propósitos fueron decayendo por diferentes circunstancias, que aún son estudiadas con el fin de precisar los datos más representativos; la decepción sufrida en los propósitos iniciales de este colegio franciscano, retrasó el acceso de los nativos a las filas del clero americano.

Posterior a esta experiencia está la disciplina de los concilios regionales (1555-1585), en cuyas determinaciones se encuentra una progresiva de apertura, de negarle a los nativos la posibilidad de ser sacerdotes y aceptarlos para tan alto ministerio. Entre las razones que se aducían para negarles el sacerdocio se citan: flaqueza de la carne, poco temor de Dios, y poca confianza en la constancia de los indígenas en la fe. En este proceso de apertura se insertan los colegios de caciques y la aceptación de algunos indígenas en los seminarios conciliares. Debido a lo anterior, este estudio debe ser enfocado hacia el clero mestizo, aunque una buena cantidad de ellos procedía de uniones ilegítimas; no en vano, algunos obispos pidieron a Roma la facultad de otorgar la dispensa de la ilegitimidad, que fue concedida por Gregorio XIII; también es cierto que tuvieron el veto regio de Felipe II (diciembre 2 de 1578); a pesar de ello, hubo sacerdotes mestizos.

Para terminar, los clérigos aborígenes y mestizos ocupaban puestos bajos, pero algunos alcanzaron el episcopado. Entre los aborígenes: Francisco de Siles (obispo de Manila), Nicolás del Puerto (obispo de Antequera), Juan de Merlo (obispo de Honduras). Entre los mestizos: Lucas Fernández de Piedrahíta (obispo de Santa Marta y Panamá), José de Moctezuma (obispo de Chiapas), Francisco Javier de Luna Victoria (obispo de Panamá y Trujillo), Pedro Agustín Morel de Santa Cruz (obispo de Nicaragua y Cuba).

6.4.4 La criollización del clero

Al interior de la Iglesia en América Latina se dio una lenta criollización del clero en la que se pasó de un espíritu colonial a

una reivindicación criolla, de un pedir a un exigir por aquello de ser los más antiguos en la tierra, con lo que el principio de prelación se convirtió en una práctica cotidiana. Las manifestaciones del criollismo eclesiástico están en el hecho de solicitar que los religiosos y los jesuitas entregasen las doctrinas que estaban en manos de españoles, toda vez que los sacerdotes criollos eran más idóneos y eficaces porque conocían mejor la lengua indígena y las regiones.

En esta petición se gestó una nueva tensión que marcó la historia eclesial americana; en este aspecto, se puede resaltar el llamado "período de peleas y conventos", uno de los más conocidos y que más ha oscurecido el panorama eclesial de una Iglesia evangelizadora. La situación fue más tensa cuando al interior de las órdenes religiosas apareció el criollismo conventual hasta el punto que bien se puede decir que la afirmación de la identidad y de las reivindicaciones criollas es uno de los hechos más notables de la historia hispanoamericana a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Fue una toma de conciencia que debe ser vista en su contexto y sin exageraciones. En las tensiones del criollismo conventual se dio la "alternancia" provincial en la que españoles y criollos se sucedían en los cargos dentro de una provincia religiosa.

En la criollización del clero, además de las luchas descritas, se dieron otras facetas como el alistamiento misionero, las vocaciones locales, y, en el caso de los religiosos, la presencia de visitadores, comisarios y vicarios generales; estas facetas deben estudiarse en su contexto particular para entenderlas en su magnitud, ya que cada provincia religiosa tiene una historia particular. No se puede ocultar que el trabajo eclesial realizado por los sacerdotes criollos tanto seculares como religiosos, fue abundante y fecundo, ya que los clérigos fueron artífices del progreso intelectual hispanoamericano; finalmente, en la criollización, con sus aspectos positivos y negativos, se encuentra abundante material en pro de la emancipación política de América Latina, hecho histórico que sacudió al continente en las primeras décadas del siglo XIX.

6.5 La expulsión de los Jesuitas

Con la pragmática sanción del 2 de abril de 1767 de Carlos III, los jesuitas fueron expulsados de los territorios de la Corona Española. Esta expulsión ha sido explicada de diferentes maneras, se buscan las razones del hecho, y entre ellas se citan:

- El motín de Esquilache (Squillace), sucedido en Madrid en marzo de 1766. Esquilache era un ministro siciliano de la corte que propuso algunas reformas y fue desterrado; entre sus enemigos se encontraban los eclesiásticos, y entre ellos los jesuitas.
- El dictamen de Campomanes. Campomanes, fiscal del consejo de Castilla, fue encargado para que hiciera una pesquisa secreta (abril de 1766); en su dictamen presenta como responsables del motín de Squillache a los jesuitas, quienes querían "exterminar a los Borbones de España". En este dictamen hace un "especial" análisis de la vida y misión de los jesuitas, también analiza las doctrinas del probabilismo y el tiranicidio propuestas por los jesuitas. Con este dictamen, los jesuitas fueron juzgados y condenados por constituir una monolítica, centralizada y ciega milicia papal en defensa de los intereses del Vaticano.
- Explicaciones de la expulsión: no es la lucha entre religión (oscurantismo) e impiedad (jansenismo e ilustración); es la puesta en práctica del Regalismo como base política e ideológica.

Dejando las razones, y pasando a la ejecución del decreto, el gobierno de Carlos III se une al de Portugal y Francia, que ya habían expulsado a los jesuitas (1759 y 1765, respectivamente), para solicitarle al Papa el breve *"Dominus ac Redemptor"* (1773) por el que los jesuitas fueron suprimidos, hasta que en 1814 fueron restaurados por Pío VII.

Ante la expulsión hubo diversas reacciones, unos la aprobaban, otros la rechazaban; para unos era normal, para otros no tanto; pero, que salieron cerca de 2.630 jesuitas de América Latina

es una realidad (193 de Santafé); que haya sido un hecho fundamentalmente funesto, no es fácil afirmarlo. Las consecuencias políticas, sociales, económicas que hacen parte de esta expulsión, se dejan para un estudio especializado que se sale del horizonte informativo de esta Historia.

6.6 La Inquisición[54]

Reciben este nombre los tribunales encargados de detectar la herejía que tuvieron su origen cuando Gregorio IX erigió un tribunal (abril 20 de 1232) para poner remedio al catarismo albigense y sus consecuencias sociales; esta delicada misión, encargada a dominicos y franciscanos, se extendió desde Francia a gran parte de Europa, excepto Inglaterra donde fue implantada por el Parlamento en 1401.

La inquisición española fue erigida por Sixto IV[55] con la bula *Exigit sinceræ devotionis* (noviembre 1 de 1478) con una novedad: someter el nombramiento pontificio de los inquisidores a la presentación regia. Esta inquisición estaba compuesta por el Consejo de la Suprema Inquisición y los tribunales. Desde el principio de la conquista hubo siempre una preocupación inquisitorial por parte de la Corona; en 1519 el cardenal Adriano de Utrecht (futuro Adriano VI), inquisidor general de los reinos de España, nombró a los provinciales de las órdenes religiosas como inquisidores apostólicos y posteriormente nombró como tales a los obispos. Así nacieron los dos primeros tipos de inquisición americana: la episcopal y la monástica, que funcionaron hasta la implantación del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en 1569. A estos modelos se les añade el Provisoriato del Tribunal del Santo Oficio para los indios.

La inquisición monacal y episcopal son de tipo local, y en sus procesos trataron delitos como infracciones morales, recaída de algunos indios en cultos y prácticas idolátricas, y alguna herejía. Ante

54. Cf. GUTIÉRREZ, A. *La Iglesia*, pp. 104-109.

55. Por lo que se refiere a España, este tribunal fue suprimido oficialmente por María Cristina de España, a través de un decreto fechado el 15 de julio de 1824.

el peligro de la difusión del protestantismo en América y la necesidad de sanear la moralidad pública, la Corona tomó la decisión de establecer la inquisición en América (Felipe II, Real Cédula de enero 25 de 1569). En la práctica se establecieron dos tribunales uno en Lima (1570) con el inquisidor Serván de Cerezuela y otro en México (1571) con Pedro Moya de Contreras. En 1610 fue establecido el tercer tribunal en Cartagena con Juan de Mañozca y Pedro Mateo de Salcedo como inquisidores. Cuando este tribunal fue establecido, el de Lima pasó un poco a la penumbra.

Entre las características de la inquisición se pueden citar: mucha extensión jurisdiccional y pocos funcionarios; una estructura similar a la castellana; exoneración de los indios, y el control de la penetración ideológica. Su organigrama judicial era: inquisidor, fiscal, secretario (que eran cargos remunerados); consultores, calificadores, comisarios, familiares y personas honestas (cargos no remunerados). Su organigrama administrativo era: receptor, contador, notario de secuestros, alguacil mayor, nuncio, portero, alcaide, despensero, médico, cirujano, boticario y barbero para el servicio de los presos.

Los procesos inquisitoriales constaban de tres etapas: acusación, desarrollo y sentencia; este esquema partía de las "Instrucciones" de Torquemada (hacia 1498). Las sentencias normalmente eran dadas a través de "autos de fe". Los procesados eran clasificados en tres grupos: *confitentes* (posible reconciliación), pertinaces (relegados al brazo secular), y sempiternamente convictos (que a su vez eran subdivididos en "*de vehemente*" y "*de leve*"). Sustancialmente los delitos condenados por la inquisición eran de fe, derecho canónico, y moral; en estos tres grupos se pueden enmarcar todos los procesos llevados a cabo por la inquisición.

El Provisoriato para los indios era como el tribunal inquisitorial que con instrucciones precisas investigaba los delitos contra la fe cometidos por los nativos convertidos al cristianismo; funcionó a partir de 1571 y duró hasta la segunda década del siglo XIX. La mayoría de los procesos eran por consanguinidad matrimonial, idolatrías, supersticiones y hechicerías reiteradas.

6.7 *La Iglesia y los negros*

Durante la época, negro y esclavo eran palabras casi sinónimas. No es competencia de este curso hacer un estudio sobre la licitud o no de la esclavitud; solamente se hace constar que ante la escasez de mano de obra y la prohibición de esclavizar a los aborígenes se echó mano de los negros, continuando el sistema esclavista iniciado en las islas Madeira (sede de la diócesis de Funchal), Santo Tomé y Canarias. La Corona Española pensando en los ingresos económicos y para mantener el control sobre tan lucrativo tráfico, adoptó diferentes sistemas: licencias (1493-1595), asientos (1595-1789), libre comercio (1789-1812); también fijó los puertos de entrada en Cartagena, Portobelo, Veracruz y Buenos Aires.

6.7.1 El problema de la esclavitud visto desde América Latina[56]

"Esclavitud" es el sometimiento total y el uso como fuerza de trabajo de seres humanos privados de todo derecho político y civil en razón de un título que puede provenir de la condición de prisioneros de guerra, de insolvencia para pagar las deudas adquiridas o simplemente de mercancía. No viene al caso hacer una historia de la esclavitud, la cual se remonta a los orígenes de la humanidad, ni se estudiará la evolución del pensamiento cristiano con respecto a la esclavitud; simplemente, se analizará la esclavitud en América Latina y sus repercusiones.

En la realidad cotidiana es difícil el compromiso entre doctrina y práctica porque Jesús de Nazaret dio a conocer un Dios que no soporta la injusticia sobre la cual se constituyen las sociedades en las que impera la ley del más fuerte. La ley fundamental del cristianismo obliga a reconocer en el prójimo la imagen de Dios y, por lo tanto, su dignidad y sus derechos como persona creada, redimida y santificada por Dios: ese fue el testimonio de las primeras comunidades cristianas en un medio social y político donde la esclavitud era un imperativo de la

56. Cf. HURBON, Laënnec. "La trata y esclavitud de negros en América". En: *Concilium* 232, pp. 465-477.

organización legal[57]. El principio fundamental cristiano es la afirmación de la libertad e igualdad de todos; a la luz de este principio, se llegará a deducir la injusticia intrínseca de la esclavitud, pero pasaron varios siglos antes que ello se hiciera una realidad.

Entre tanto, los autores cristianos, con evidentes excepciones, fluctuaron entre la aceptación o rechazo de la esclavitud como institución socialmente "necesaria" para el recto orden de las naciones; se preocuparon, eso sí, por denunciar los abusos contra los esclavos y mejorar su condición, sobre todo en lo referente a su evangelización o, por lo menos, a su salvación eterna por el bautismo. A pesar de ello hubo momentos en que la esclavitud fue un instrumento de guerra santa o de cruzada de castigo, como cuando Nicolás V en 1452 llamó a los cristianos a reducir a la esclavitud a todos los musulmanes del continente negro[58], lo cual influyó en la trata negrera hacia América.

En el siglo XVI era difícil pronunciarse frente a la esclavitud porque era normalmente aceptada, con base en diferentes razones. Varios de los abogados a favor de los nativos, eran partidarios de la esclavitud; Las Casas[59], en su polémica con Ginés de Sepúlveda, cambió de opinión frente a los negros en un momento en que la trata negrera estaba echando raíces en América. La discriminación entre nativos y negros, que encuentra muchos defensores de los primeros y muy pocos de los segundos, indica que, ni doctrinal ni prácticamente, el asunto era claro.

Por eso hubo algunos, entre dominicos y jesuitas, que se comprometieron en un tema tan espinoso. El dominico Tomás de Mercado, en *Suma de tratos y contratos* ataca el tráfico de esclavos, denuncia los malos procedimientos utilizados y declara que este comercio acarrea el pecado mortal, pero su audacia no pasó

57. Cf. Carta a Filemón.

58. Cf. *Enciclopedia della Storia Universale de Agostini*, 1995, p. 1017.

59. Cf. PÉREZ, Isacio. *Bartolomé De Las Casas, ¿contra los negros? Revisión de una leyenda.* Madrid–México, Mundo Negro–Esquila, 1991.

de denunciar los abusos. Bartolomé de Albornoz, también dominico, en *Arte de los contratos* condena la esclavitud de los africanos negando que hubiera causa justa para ello, y por esto su libro fue puesto en el *Índice*. Luis de Molina y Alonso de Sandoval, jesuitas, adoptaron otra línea, quizás más paternalista y práctica que teórica sobre la licitud de la esclavitud; de Molina no condenó la esclavitud, sino los abusos; de Sandoval en *De instauranda æthiopum salute* (*Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etíopes*) optó por la práctica al afirmar sin reticencias los derechos humanos del negro y de su raza. El haber soslayado el problema teórico, asunto delicado en la época, permitió que esta obra no fuera puesta en el *Índice*. Tan difícil era el asunto que Urbano VIII en 1636 sólo se atrevió a denunciar la impureza de la renta que la corona de Portugal podía obtener de la venta de los africanos.

6.7.2 La llegada de los negros a América

Aunque en Latinoamérica hubo esclavos aborígenes, porque la mayoría de las encomiendas se asemejaban a la más estricta esclavitud, De Las Casas sostiene que fue la raza negra la proveedora de esclavos. La ética del siglo XVI dudaba entre la licitud y legalidad de esclavizar a los indios, a tal punto que en 1542, cuando fueron promulgadas las Nuevas Leyes de Indias, se abolió la esclavitud de los aborígenes. Al abolirse la esclavitud de los aborígenes, que fueron vistos como vasallos de la Corona, la de los negros se justificó; es más, la importación de negros para aliviar el trabajo de los aborígenes fue sugerida por los religiosos, incluidos De Las Casas y los jesuitas. Los negros fueron, pues, las víctimas forzosas del sistema esclavista, emigrantes forzosos a América Latina; la esclavitud, el "necesario mal", un "bien explotable", fue una lacra para la civilización occidental de la cual no se escapan ni los vendedores ni los compradores, ni ninguna de las naciones que participaron.

De acuerdo a la obra de Sandoval, los negros eran llamados etíopes y llegaron a América procedentes de las diferentes naciones africanas; en sentido estricto, los primeros negros que llegaron a América procedían de España y llegaron con los conquistadores. El tráfico se institucionalizó al transformarse la economía de La Española de minera en agrícola y comenzó en conexión con la extinción casi total de los aborígenes, y con el auge del cultivo de la caña de azúcar. Así, se pasó del régimen de prohibida importación de negros a las Indias a la aceptación regulada en vista de los provechos que producía su trabajo. El comercio legal se hacía por la licencia de importación que era concedida con la consiguiente tasa de impuestos como al resto de la mercancía.

El contrabando era frecuente desde los tiempos de Felipe II (1556-1598), ya que la trata de negros ocupó un renglón significativo en la economía española hasta que el abuso en la venta de licencias fue tan notorio que el Consejo de Indias se vio obligado a protestar, más por rivalidad con el Consejo de Hacienda que por favorecer a los negros. Las cifras, teniendo presente las connotaciones posibles, hablan de más de medio millón de esclavos para las regiones españolas y de casi tres millones para las regiones portuguesas; las cifras no son exactas, porque la estadística poco contaba, pero los datos fragmentarios hablan por sí solos, y aunque el número sea lo de menos, la realidad del negro como animal de trabajo era dramática.

6.7.3 Actitud eclesial

¿Cuál fue la actitud de la Iglesia frente a la trata de negros? Se presentan los hechos históricos, no las interpretaciones sociológicas actuales.

Aunque la mayoría de los pastoralistas se planteaba el problema desde la práctica y enfocaba su acción a mejorar la condición de los esclavos para su evangelización y salvación, no dejaba de preocuparles el problema de la licitud de una institución que se aceptaba como necesaria para el orden social o como un mal menor que no

se podía erradicar por peligro económico de las colonias americanas. A favor de la esclavitud se traían argumentos que, para la época, no pueden calificarse de meras argucias mentales porque eran fruto de la "doctrina común": los negros eran esclavos por naturaleza, los esclavistas proceden de buena fe, los negros ya eran esclavos en África por ser botín de guerra, delitos o insolvencia económica, los negros son malditos porque descienden de Cam.

La Santa Sede (los papas) produjo documentos muy variados: Nicolás V en *Divino amore communiti* (junio 16 de 1454) autoriza la esclavitud de sarracenos, paganos, infieles y enemigos de Cristo. Pío II (hacia 1462) condenó el tráfico negrero como un crimen. Pablo III en *Veritas ipsa* (octubre 7 de 1537) declaró la libertad de los nativos tomando algunos elementos De Las Casas. Urbano VIII en *Commissum nobis* (abril 22 de 1639) defiende la libertad de los nativos y renueva las letras de los antecesores sobre la esclavitud. Benedicto XV en la constitución *Inmensa Pastorum* (diciembre 20 de 1741) defiende la libertad de los indios de América del sur. Pío VII (hacia 1814) prohíbe la licitud del comercio de negros. Gregorio XVI en *In supremo apostolatus fastigio* (diciembre 3 de 1839) prohíbe el comercio de africanos e indios. Sobre la actitud de la Santa Sede se han dado varias interpretaciones: prudencia y cautela, injerencia de la Corona Española (única corona europea que defendía oficialmente el cristianismo), y participación en la mentalidad de la época.

Entre los juristas y los teólogos eclesiales, sin entrar en pormenores, se dieron dos posiciones: aprobación y condenación. Una de las posiciones más fuertes fue la de Bartolomé de Albornoz para quien "la libertad del alma no se debe pagar con la servidumbre del cuerpo". Entre los cristianos, principalmente eclesiásticos, se presentaron voces de protesta y una corriente liberadora. Algunos misioneros se atrevieron a predicar contra la esclavitud: De Las Casas; Alonso de Montúfar, arzobispo de México; Luis de Frías, del clero de Cartagena, hacia 1614, fue tan osado en su predicación que fue procesado por la inquisición porque afirmó que "era mayor pecado

darle un bofetón a un moreno que a un Cristo, porque darle un bofetón a un moreno es dárselo a una imagen viva de Dios y dárselo a un Cristo de madera es dárselo a una imagen muerta"; Alonso de Sandoval y Pedro Claver, quienes son suficientemente conocidos. Merecen especial mención los capuchinos Francisco de Jaca y Epifanio de Moirans, considerados como los más avanzados abolicionistas (se encontraron en la Habana hacia 1681) con cuatro ideas claves: injusticia de la esclavitud, la libertad para negros y esclavos, obligación de restitución, negación de la absolución a quienes esclavicen.

6.7.4 Legislación y evangelización

La Corona, a través del Patronato, legisló sobre la evangelización de los negros y mulatos dando normas. Las legislaciones peninsulares, por lógica, no prohibieron la esclavitud de los negros aunque se preocuparon de asuntos como la instrucción religiosa, la administración de los sacramentos, el precepto y descanso dominical, la regulación del matrimonio y las órdenes sagradas, la organización parroquial y la moral y las costumbres.

La Iglesia también legisló sobre los sacramentos, la instrucción religiosa y el precepto dominical; pero ningún documento oficial puso en tela de juicio la licitud de la trata de negros. Los concilios provinciales se preocuparon celosamente por los negros en cuanto a catequesis y administración de los sacramentos, pero ninguno penetró en el problema de la licitud; al fin y al cabo, cualquier avance en este sentido hubiera hecho imposible el pase regio a los decretos con grave perjuicio para la Iglesia. El problema no era la legislación, sino la evangelización, la cual atravesó por cuatro períodos: comienzos (1493-1551), legislación (1551-1608), evangelización planificada (1608-1683) y evangelización por compromiso y devoción (1683- hasta la abolición). Los negros eran considerados como infieles, a quienes era necesario convertir; el sistema aplicado era similar al proceso realizado con los aborígenes.

Dificultades del apostolado con los esclavos

Si en el plano teórico las diferentes instancias eclesiales son más bien reservadas, sin que falte alguna voz profética frente a la licitud de la esclavitud, en el plano práctico en pro de la cristianización de los negros la Iglesia se desbordó en acciones, no pocas veces heroicas, que quedaron simbolizadas en Pedro Claver (1580-1654) y su antecesor Alonso de Sandoval. No se puede negar que la sociedad latinoamericana fue cruel con los esclavos porque, además de la duda acerca de su racionalidad, que iba más allá de las razones antropológicas y filosóficas, existía una casi universal norma de conducta de que el esclavo, por su baja condición y rudeza, había que hacerle sentir, de palabra y de hecho, la marca con que había sido herrado en el momento de ser comprado; eso lo haría trabajar más y mejor y lo disuadiría de la rebelión y la huida. Sin embargo, es un hecho innegable que lo que la Iglesia hizo por la cristianización y humanización de los esclavos fue un testimonio profético, que contribuyó a crear el ambiente abolicionista que terminó con el comercio de negros; a la creencia de la igualdad fundamental de todos los seres humanos se fue añadiendo la disposición de trabajar a favor de los negros porque "un Cristo de ébano tanta reverencia requiere como uno de oro o de plata y tan Dios se representa en el uno como en el otro"[60].

Las dificultades comienzan desde el momento en el cual los negros son cazados en África, llevados en pésimas condiciones de cautiverio hasta las puertas de embarque, con el mínimo de alimento y ninguna condición higiénica; luego el conteo anónimo, la venta por lotes, y el prepararse a viajar sin saber el destino y si llegarán a él. Antes de levar anclas se presentaba el Bautismo colectivo, algunas veces con medianas condiciones de validez, otras absolutamente inválido o porque el negro no entendía lo que estaba pasando o no aceptaba un bautismo que era para embrujarlo y matarlo, o no recibía

60. SANDOVAL, Alonso de. *De instauranda salutem aethiopum,* II, p. 23.

el agua bautismal por diferentes circunstancias. Pero lo peor aún estaba por llegar: el viaje por mar con una tripulación cruel y en horrorosa situación. Muchos morían, casi todos llegaban enfermos después de dos o más meses de viaje en las peores situaciones imaginables; los que los llevaban así eran los blancos, que les decían que su Dios, el de los blancos, los iba a salvar y por el Bautismo "blanqueaba" sus almas haciéndolas pasar de la negrura y fealdad del pecado a la bella y resplandeciente condición del alma blanca. El asunto no era de cromatismo espiritual; era un problema básico para la pastoral que, al predicar a Cristo, no podía identificarlo con el amo blanco para hundir más al esclavo o para crearle utopías absurdas como la de que todos los buenos serán blancos en la otra vida.

Llegados a los puertos, el panorama cambiaba en algo para los sobrevivientes: por lo menos y había alguien que se fije en ellos y los prepare lo mejor posible para una "buena venta". Empieza para los misioneros el arduo acercamiento; lo primero es ayudar en lo más urgente: muertos para enterrar, enfermos graves para curar, cuerpos cansados y sedientos a quienes hay que tender una mano amiga, la primera en la vida y, quizás, la última. En este contexto surgen los tres grandes problemas pastorales: la diversidad de lenguas y la imperiosa necesidad de aprenderlas o de conseguir un intérprete y evangelizarlo para que sirva de mediador, el choque con los intereses de los negreros, y la cuestión sacramental principalmente el Bautismo, que tenía una práctica particular.

La evangelización

Al principio no hubo problemas porque los negros eran pocos y llegaban bautizados e instruidos en la fe; las leyes emanadas desde 1493 hasta 1551 se preocupan por la instrucción religiosa de los negros, los sacramentos, el precepto dominical, etc. Cuando la trata negrera se intensificó, la Iglesia afrontó la evangelización con los medios a su alcance: concilios regionales, religiosos, misioneros, cofradías y hermandades, hasta que en el siglo XVIII comenzaron a aparecer varias voces en contra de la esclavitud hasta llegar a la abolición en el siglo XIX. Los obispos y el clero fueron los ejecutores

de las constituciones conciliares y sinodales y de las leyes y cédulas reales; en algunos lugares se experimentó con relativo éxito la "parroquia de negros" donde la concentración de esclavos lo hacía necesario. Los religiosos, más dedicados a aborígenes y blancos, no participaron notablemente en la evangelización de los negros, con excepciones más personales que institucionales, como el caso de: el dominico Mariano Freire en Ecuador, el agustino Caicedo y Velasco en Venezuela, y el jesuita Pedro Claver, en Nueva Granada, etc.

La metodología misional era sencilla: salir al encuentro de los negros donde estuvieran; tratar de llevar a feliz término los tres pasos fundamentales: el Bautismo con la instrucción básica, la catequesis, y el afianzamiento cristiano por medio de la pertenencia a alguna asociación o congregación piadosa. Lo importante era hablar con sencillez, con ejemplos de la vida y repitiendo hasta que se grabaran de memoria lo esencial. El Bautismo, la Penitencia, la Eucaristía y el Matrimonio, fueron los sacramentos en torno a los cuales giraba, fundamentalmente, la acción pastoral con los negros[61].

6.8 Panorama eclesial diocesano

La realidad social americana es muy particular porque las etnias eran muchas; al comienzo nativos y pocos españoles, después aparecieron las "dos repúblicas" (nativos y españoles), luego aparecieron negros y mestizos. A esta realidad social se le debe añadir el aspecto geográfico para entender que la evangelización y la pastoral fueron obras de titanes. En este mundo polifacético y extenso se llevó a cabo la misión evangelizadora que tuvo en la "república de los indios" su eterno dolor de cabeza, porque para algunos el cristianismo fue un aditamento superficial y para otros fue una novedad que se vivió a profundidad. Es cierto que había dificultades, pero el verdadero problema era la rivalidad entre los dos cleros y las desavenencias entre algunas comunidades religiosas; estas rivalidades condujeron a la secularización de las doctrinas (1753).

61. La mayor parte del apartado dedicado a "La Iglesia y los Negros" están basados en GUTIÉRREZ, Alberto. *Apuntes personales...*; cf. GUTIÉRREZ, A. *La Iglesia*, pp. 77-93.

La cristiandad americana fue una realidad con luces y sombras. Entre las sombras: inmoralidad de costumbres (vagancia, embriaguez, adulterio, concubinato, juego), ignorancia religiosa, maravillosismo y milagrería, fiestas patronales (no por la fiesta en sí), evasión de diezmos y algunas muestras de herejía, masonería e impiedad. Entre las luces: el sentido religioso de la sociedad americana, la docilidad hacia las cosas religiosas, la presencia de algunos que eran "buenos cristianos", la tendencia filial hacia el Papa a pesar del Patronato. Estas luces y sombras fueron aplicadas al cristianismo indígena, por lo que no es raro encontrar posiciones contrapuestas e interpretaciones benévolas sobre las capacidades de los indios; al respecto, una buena apreciación crítica es fundamental para evitar posibles polarizaciones.

Dentro del panorama eclesial se ubica la práctica sacramental y piadosa de los cristianos americanos. El ambiente de la Conquista y la Colonia era fundamentalmente religioso: se pensaba, se sentía y se vivía que la Iglesia era la entidad que tenía fuerza para ordenar la vida del hombre y su entorno; de ahí, que todo estaba orientado hacia ella, porque de ella provenía todo. En este marco están las devociones populares (cristológicas, mariológicas y a los santos), a cuya luz se vivían los sacramentos y el año litúrgico.

7. La Iglesia misionera[62]

7.1 Generalidades de la evangelización americana

Hay tres elementos que se deben tener presente: el papel de la Corona, las circunstancias del momento y las particularidades que ofrecieron las culturas prehispánicas.

62. Cf. Borges, I, pp. 423-613; Resines, Luis. *Las raíces cristianas de América.* Bogotá, CELAM, 1993.

La Corona, por las Bulas Alejandrinas y el Patronato Regio, se preocupó, sin descontar el aspecto político, por la evangelización de América: legisló, envió y sostuvo misioneros, los protegió y removió los obstáculos que se oponían a la evangelización. Con esta práctica legislativa, la Santa Sede, salvo contadas excepciones, transigió; teólogos y canonistas la vieron como buena; los religiosos no sólo la agradecieron, sino que hasta la exigieron.

En relación con la Corona no se puede olvidar la conciencia misionera de los reyes españoles, que, de acuerdo al preámbulo de las Leyes de Indias, habla de traer a la Iglesia innumerables gentes y naciones; las expresiones que allí se consignaron se pueden entender como la proyección de una conciencia cristiana en donde se capta una vocación misionera que se empieza a mostrar desde el principio, al tomar en serio los deberes del Patronato. Esta preocupación de la Corona se refleja en la conciencia que los obispos tenían del papel misionero de los reyes, hasta el punto que en ocasiones los obispos descargan su conciencia en la Corona y aceptan sin temores las represiones que la Corona les hacía. Lo importante de esta conciencia misionera fue el cambio mental que experimentó España: de un espíritu de cruzada se pasó a un espíritu de misión y humanización de nuevos pueblos. Con el correr del tiempo la conciencia misionera decayó para darle espacio a los intereses creados que se fueron presentando.

La organización misionera tenía en el ámbito jurídico la identidad propia de cada orden religiosa, ya que la libertad interna de cada orden fue respetada. En el ámbito territorial, se presentaron cuatro tipos de organizaciones: misiones nucleares (1493-1573), misiones periféricas (1573-1824), doctrinas (pueblos desde los que se atendían otros sitios), y parroquias de indios y misiones (o *reducciones,* que apuntaban a la promoción humana del aborigen y su evangelización).

Entre las características de las misiones se citan: complejidad étnica, geográfica y cultural; el doble objetivo evangelizador ex-

presado en la unidad de evangelio y política; el contraste entre amplitud geográfica y brevedad cronológica; la unidad de objetivos a pesar de las diferentes etapas; la simultánea promoción, civilización o transculturación del indígena como medio de prepararlo para el cristianismo; la casi exclusiva preocupación por los indígenas, dejando un tanto al margen a los negros; la oposición de los misioneros a algunas disposiciones oficiales.

Entre los artífices de la evangelización se citan: las órdenes misioneras[63], los obispos, el clero secular, algunos seglares tanto españoles como criollos, y algunos indígenas ya cristianizados. En cuanto a las expediciones misioneras conviene decir que éstas tenían unas características particulares: canonicidad de la misión, voluntariedad, selección, obligatoriedad de destino y propósito de perpetuidad expresado en la ley del decenio.

Cuando se habla de generalidades de la evangelización americana, conviene hacer una breve mención de las iglesias locales, que conforman el entramado del proceso evangelizador. En la experiencia latinoamericana, primero se descubría una región, después se conquistaba y finalmente se organizaba; dentro de la organización venía la creación del obispado, que se conoce como la implantación de las iglesias locales. A estas iglesias llegaban los misioneros, tanto seculares y regulares como laicos, después de un largo viaje que en oportunidades era sin retorno ya que cuando un misionero se embarcaba, tenía en el horizonte los aborígenes, la vejez y la muerte. Ésa era la meta, el ideal para los misioneros, y la fe que una gran mayoría vivió, pero que otros no la vivieron: por ello se debe aceptar la presencia de luces y sombras en la evangelización. No obstante ello, los misioneros venidos a América, fueron los fundadores de "la moderna escuela de evangelización".

63. Franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios; posteriormente llegaron o nacieron otros, entre éstos están los agustinos recoletos.

7.2 *Dificultades y facilidades para la evangelización*

Entre los factores adversos tenemos: obstáculos naturales (geografía, clima, biología), dispersión demográfica, estado cultural de algunos pueblos indígenas, oposición de los hechiceros o la lucha contra el paganismo y algunos sectores indígenas, relativa insuficiencia de misioneros, disensiones entre los cleros y la temprana muerte de algunos bautizados. Entre los factores favorables: la personalidad de algunos evangelizadores (voluntad, selección, austeridad, sacrificio, adaptabilidad, responsabilidad, madurez) y la protección oficial.

Existen algunos factores ambivalentes (tanto adversos como favorables) como: idiosincrasia del aborigen, que era curioso y no tenía prejuicios; los sistemas religiosos indígenas; la naturaleza del cristianismo; la lengua, las armas, la convivencia con los españoles y los criollos; el nuevo orden social, político y económico, la destrucción de la idolatría y los caciques. Los resultados obtenidos evidencian que en la evangelización de América existe una lista de situaciones cuya superación y aplicación exigieron algunos esfuerzos de los misioneros.

7.3 *Expansión y metodología misionera*

La expansión misionera ofrece dos aspectos fundamentales: los sistemas de despliegue geográfica y misional y el curso cronológico y geográfico de la expansión en sí misma. Entre los sistemas de despliegue misional se citan: ocupación o evangelización progresiva desde un punto preciso hasta unos ignorados confines; bolsas o evangelización de núcleos territoriales dentro de un territorio; enclave o evangelización de territorios aislados que estaban rodeados de no cristianos, y penetración o prolongación en forma de lanza que fue el más usado (el mismo de la ocupación pero sin armas).

El curso cronológico y geográfico de la expansión misionera se puede clasificar técnicamente en misiones nucleares o centrales y misiones radiales o periféricas; hoy se sigue una clasifica-

ción con las siguientes etapas: el Caribe (1493-1524), América nuclear (1524-1573), áreas periféricas intermedias (1573-1683), áreas periféricas terminales (1683-1767), el replanteamiento misional (1767-1824), las misiones vivas (a partir de 1824).

Los métodos usados fueron varios: preparación, difusión, catequización, persuasión y pastoral; es decir, los métodos se enmarcaban desde la preparación del misionero hasta el permanente cuidado de los nuevos cristianos. Para llevar a la práctica estos métodos se tuvieron presentes (o al menos algunos lo hicieron) los modelos clásicos: Cristo, los Apóstoles, la tradición misionera monástica; se usaron múltiples recursos tanto humanos como espirituales. Estos métodos eran aplicados a través de tres sistemas básicos de predicación: evangélico, posbélico y protegido.

Al hablar de la metodología misionera, es importante conocer las características y limitaciones de la llamada "*preparatio evangelica*". El primer detalle es el problema de los valores de los aborígenes, frente a los cuales se presentaron dos tendencias: la de la tabla rasa para llegar a una ruptura radical, y la que sostiene la presencia de algunos elementos culturales que pueden ser vistos con un tinte cercano o no contrario al Evangelio. Otro elemento es la presencia de una cierta visión pesimista del nativo, que era visto como un ser que había nacido en espesas tinieblas de ignorancia de lo divino y lo humano. Algunos elementos más, serían: el deseo de presentar a Cristo por parte de los misioneros, las variadas aspiraciones religiosas por parte de los aborígenes, la posible incapacidad de algunos misioneros y la fiereza de algunos aborígenes, razón por la cual en un comienzo no eran aceptados para ser clérigos.

Toda la cuestión de la evangelización buscaba lo que hoy sería la transculturación en la que, dada la mentalidad de la época, se pretendía hacer un doble trabajo con los indígenas: primero hombres y luego cristianos. A formar hombres, a dignificar personas (cf. Santo Domingo) se encaminaba la promoción individual, familiar, social, económica, laboral y educativa.

8. La vida cotidiana (siglos XVII-XVIII)

Puede sonar extraño, pero es un hecho que durante la Colonia la vida del pueblo era sencillamente religiosa, casi todo era impregnado de divinidad y se expresaba a través de ritos que eran vividos desde el particular catolicismo de América Latina; se dice particular catolicismo porque se pueden individuar cuatro grupos de catolicismo popular: el sincrético, el mestizo, el transplantado y el emergente.

El sincrético es típico de las regiones donde la evangelización produjo una transformación debido a la resistencia que encontró; el mestizo se presenta en las regiones que fueron prácticamente asimiladas por el catolicismo. El transplantado se vivió en las poblaciones americanas habitadas exclusivamente por europeos. El emergente, que nace como un culto redentor que finalmente desaparece para dejar un vacío que después asume una nueva Iglesia, una nueva secta. Lo anterior permite afirmar que la mayoría de la población iberoamericana recibía el Bautismo, iba a misa con frecuencia, celebraba la pascua, hacía peregrinaciones y recibía los sacramentos, a tal punto que se puede hablar de una sociedad oficialmente cristiana.

En las fiestas patronales, vividas intensamente por las fraternidades y las peregrinaciones a centros religiosos consagrados al Cristo sufriente y a la Virgen María, están las dos más interesantes manifestaciones de la religiosidad popular en América Latina. Por diferentes circunstancias las fraternidades causaron varios problemas; algunas eran asociaciones ricas y cerradas, que sólo aceptaban a unos pocos miembros de la misma etnia. De hecho eran pocas las fraternidades que aceptaban entre sus miembros personas provenientes de otras razas.

Tanto las fiestas como las peregrinaciones manifestaban la devoción a los santos, que terminó siendo la experiencia religiosa básica de la cristiandad latinoamericana, en la que la devoción al santo era una forma de expresar la fe, a través de la cual se esta-

blece una relación entre el santo y el creyente, una relación que nace de motivos culturales como es el hecho de ser el patrono del lugar, el misterio sacral, los milagros, los castigos debidos al olvido o a la indiferencia y las promesas.

Conclusión

El choque de las mediaciones de las religiones prehispánicas con las mediaciones de la Iglesia católica española (choque de liturgias y símbolos), las comprensiones de las religiones prehispánicas y la religión católica misionera (esto se refiere al núcleo fundamental de la fe) y la posibilidad de la constitución de una religión mixta (aceptación externa pero no esencial del cristianismo), son las tres características más notorias de la experiencia cristiana durante el período de la conquista y la colonia. Este doble período tiene en el ambiente de la historia de la Iglesia varios elementos que son importantes y por ello es necesario recalcarlos para tener una visión global de la historia de la Iglesia en estas tierras.

Las encontradas posiciones de los historiadores frente a lo acontecido en esos años se deben a que para algunos de ellos no existe una diferencia clara: una cosa es el hecho y otra muy distinta es la interpretación que se pueda hacer de ese hecho. La no distinción de estos aspectos hace que en muchas oportunidades se presente una simbiosis entre la presencia de la Iglesia y la Corona, como instrumentos recíprocos por el Patronato Regio; esto tiene un grado de veracidad, pero no es la verdad completa.

Es cierto que hubo fallas y desmanes, pero no se puede olvidar que lo que hoy somos como pueblo se lo debemos, en gran medida, a los esfuerzos de un puñado de misioneros que asumieron su compromiso con una pasmosa radicalidad que aún hoy asombra. Estos misioneros, lumbre y gloria de la viña del Señor en América Latina, bien pueden ser llamados testigos de Jesucristo en tierras americanas; algunos de ellos ya alcanzaron la gloria de los altares, otros, sin ser reconocidos oficialmente como

santos, son los que animan nuestro caminar hacia la liberación, entendida como un proyecto crítico que vivido con autenticidad cristiana crea una verdadera civilización del amor que ayuda a recordar que cuando se cierra la puerta a todos los errores, la verdad también queda por fuera.

Este período de la historia de la Iglesia en América Latina fue un largo proceso de evangelización e inserción de la masa aborigen en la cultura criolla, que de acuerdo con el tipo demográfico, formaba más un aspecto que el otro; pero, y con todo, debe quedar claro que entre las luces y las sombras que se dieron, se gestó un proceso catequético que utilizó los mejores métodos que en aquel entonces había y cuya característica fundamental era el afán sacramentalizador que penetraba en la mayoría de los estamentos sociales, políticos, económicos y eclesiásticos[64].

64. Cf. DUSSEL, E. *Op. cit.*, pp. 121-138.

Capítulo II

Agonía de la cristiandad colonial[1]

El período que cubre este capítulo se puede ubicar entre 1820 y 1940, es decir, desde cuando se consolida la independencia de los pueblos hispanoamericanos y se establece el imperio en Brasil, hasta cuando se toma conciencia de lo que significa para el futuro de la Iglesia el peso cuantitativo y los problemas cualitativos del catolicismo en América Latina.

Antes de entrar en materia, conviene citar algunos elementos que son importantes en la historia de América Latina y de la Iglesia en este continente: el caudillismo pos-revolucionario; el hecho de afirmar que la Iglesia quería sostener un orden que ya había caído; el progresivo endeudamiento externo de los países que iniciaban su vida republicana; la presencia de los protestantes que venían en las diferentes misiones y comisiones extranjeras a los países latinoamericanos.

En el transcurso de pocos años, América Latina tuvo que asimilar algunos problemas como: crisis del nacimiento de las nacionalidades, secularización, injusticia del nuevo sistema colonial, y el nacimiento de una nueva sociedad. Ante esta nueva situación la Iglesia se aferró a sus privilegios hasta que los perdió, y una vez que se vio frente a esa realidad inició una renovación espiritual que aún está en camino de realización. Además de la pérdida de privi-

1. El título de este capítulo fue tomado de Dussel, Enrique. *Op. cit.*, p. 147. La orientación dada en este tratado es diferente a la del autor citado.

legios, la Iglesia se vio sometida a una especie de transmisión de mando, al darse el paso del Patronato a un sistema de civilización profana en la que la Iglesia recupera su libertad de acción al darse a través de un proceso la libertad de cultos, con lo que ella actúa ya no a través de una cristiandad política, sino mediante instituciones cristianas que se fortalecen paulatinamente.

9. Contexto de una época conflictiva

9.1 Marco político y social[2]

La historia de las creencias en América Latina puede resultar complicada si se tienen en cuenta las exigencias y los prejuicios de otros saberes, pero más allá de ello existe una realidad: América Latina está marcada por una cultura, un pensamiento católico, porque el substrato de su esencia y de su historia es católico. Cuando América Latina se separó de las naciones peninsulares, su unidad católica no necesitaba demostración. A finales del siglo XIX el hecho apenas había sido modificado, como se puede apreciar en los manuales geográficos y científicos del momento. En los primeros decenios del siglo XIX, la homogeneidad histórica se fragmentó con el nacimiento y consolidación de las nuevas repúblicas. Esta fragmentación fue una barrera para un intento de síntesis, porque Iberoamérica solamente se presentó como una realidad en el mapa porque en lo político las cosas eran diferentes; en este contexto, tomó fuerza el elemento religioso y lingüístico que le dio cohesión histórica al continente mestizo con una forma particular de pensar.

2. Este apartado es una síntesis de CÁRDENAS, E. *Apuntes de historia de la Iglesia en América Latina,* siglos XIX y XX. Bogotá, 1990. Éste fue un curso orientado por dicho profesor; aquí organizo y transcribo los apuntes personales. Los apuntes de este curso, algunos años después, Cárdenas los organizó en un libro que publicó en 1996 con el título de *América Latina: La Iglesia en el siglo liberal.*

En el plano ideológico apareció la mentalidad liberal, que luego tuvo una expresión de partido político y de interpretación social. Más tarde, vino el positivismo, con pretensiones de transformación y progreso. Como en Europa Latina, así en América Latina, la tensión y confrontación entre la ideología liberal positiva y el catolicismo caracterizaron la historia religiosa de la sociedad. En esta sociedad se instaló la mentalidad liberal, entre éxitos y reservas, en todos los espacios de la vida política, social, económica y religiosa, pero con manifestaciones cronológicas desiguales que hace imposible reducir la historia del catolicismo a períodos homogéneos[3].

También se puede hacer una especie de síntesis en el constante hostigamiento y la continua intromisión del Estado en la vida y las instituciones de la Iglesia, así se hayan celebrado algunos concordatos o se haya decretado la separación de la Iglesia y el Estado.

De acuerdo a ello, son dos los hilos conductores de este período: la mentalidad liberal positivista, y el forcejeo entre la Iglesia y el Estado para defender sus propios derechos. Por esta razón no sería acertado hablar del nacimiento y desarrollo del apostolado laical, o de aparición de líneas pastorales, o de conciencia continental de catolicismo, o de búsqueda de convergencia y de cohesión porque la explosión de repúblicas, cada cual con sus héroes y sus próceres, sus caudillos, sus luchas internas, sus mutuas agresiones y sus constituciones, también dividen el antiguo orbe católico.

Realizada la emancipación de España e instaurado el imperio en Brasil, el continente quedó fragmentado, y del optimismo original por un posible y brillante futuro se pasó a una lamentable verdad de división, luchas y sinsabores, porque el sueño de Bolívar no fue más que un sueño que nunca cristalizó. Unido a esto, hay otra realidad: América Latina era un continente incomunica-

3. Por ejemplo: mientras en América Central se vivió un período de persecución en el decenio de 1830, la Iglesia en Chile y Argentina disfrutó de tranquilidad y progreso; cuando en América Central se vivieron unos años de privilegios entre 1839 y 1870, en América del Sur se vivió un tiempo de persecuciones. Hacia 1880 la hostilidad liberal fue fuerte en Uruguay y Argentina, pero en Colombia la Iglesia comenzó a vivir una época de privilegios.

do debido a las circunstancias geográficas pues hasta el siglo XX en casi toda América Latina las únicas vías de comunicación eran los ríos, si bien desde finales del siglo XIX ya se venía implementando el ferrocarril; que hacia 1914, América Latina ya tenía 85.000 kilómetros de líneas férreas, tendidas con miras más hacia los intereses de los extranjeros que a la promoción del pueblo y de las vías de comunicación.

La comunicación fluvial a vapor sólo se podía hacer en las llanuras cálidas y malsanas con una población dispersa, y por ello la población de los grandes núcleos sólo se beneficiaba en forma indirecta. Debido a esto, y a las guerras civiles, se puso bastante atención a los caminos de herradura que no modificaban en nada las bajas comunicaciones de la población. Tal era la incomunicación que hacia 1830 el internuncio en Río de Janeiro, Pietro Ostini, propuso que la sede diplomática fuera trasladada a Londres, donde sería más asequible a los obispos suramericanos que la misma ciudad de Río. Cuando León XIII convocó el Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 y dejó a elección de los obispos la ciudad en que debería celebrarse, la mayor parte señaló a Roma porque era más cómodo viajar de América a Roma que a cualquier otro punto del continente latinoamericano.

Dentro del marco político y social se inserta la artificial definición de las naciones, porque la independencia de América Latina produjo inicialmente 20 países[4]; debido a esta división artificial se presentaron los enfrentamientos entre las naciones y los conflictos limítrofes, que aún no han sido solucionados. Así como los países quedaron fraccionados, la Iglesia también quedó fragmentada y su destino varía de acuerdo con los gobiernos de cada país. Mientras que en la colonia la movilidad de los obispos se reducía a un mandato del rey y del Papa, en la época republicana varios estados exigen la nacionalidad propia de los obispos y la Santa Sede debe enfrentar situaciones de la más diversa índole para atender las necesidades espirituales de veinte comunidades nacionales civilmente heterogéneas.

4. Cf. ROMERO, J. L. *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. México, 1976.

Para finalizar el apartado, dejando de lado la realidad demográfica[5], la inestabilidad política[6] y las ciudades, existe un tema que es bien particular: las constituciones liberales y las estructuras conservadoras. A pesar de las constituciones liberales, a veces radicales, la estructura social siguió siendo conservadora porque ni el liberalismo ni el positivismo pretendieron transformaciones estructurales profundas, por lo que las masas no se beneficiaron gran cosa ya que la práctica normal era el latifundio. Andando el tiempo, fue naciendo una clase nueva, una especie de proletariado urbano[7], que desplazó a las clases dirigentes y a los patricios del siglo XIX que nacieron en el momento de las diferentes revoluciones; se podría decir que las burguesías criollas se transmutaron al entrar en contacto con los nuevos grupos de poder que aparecieron, quienes mezclaban lo urbano y lo rural, lo romántico y lo ilustrado, viviendo en una plutocracia, que era como una simbiosis entre ideas políticas liberales y actitudes prácticas bastante conservadoras.

5. De acuerdo a lo expuesto por Rodolfo Barón, en América Latina se pasó de 15.814.151 habitantes en 1825 a 84.222.711 habitantes en 1940; en Colombia se pasó de 1.223.598 en 1825 a 9.206.283 en 1940. Por lo que se refiere a Brasil se pasó de 4.000.000 en 1825 a 33.568.000 en 1930. Cf. BARÓN, R. *Españolismo y Antiespañolismo en América Hispana.* Madrid, 1945. Otros datos demográficos importantes: la población negra se concentró en las islas y las costas; entre 1870 y 1914 se dio una fuerte inmigración europea que llegó a casi once millones de personas, y la definición de perfiles étnicos en diferentes regiones del continente. El crecimiento demográfico incidió e incide en la acción pastoral.

6. El siglo XIX fue para América Latina un siglo de crisis y anarquía, con una pequeña excepción en Chile en donde hasta 1891 no hubo contiendas civiles.

7. En el desarrollo de este proletariado, que puede entenderse como una clase media, se pueden ubicar los procesos de industrialización y educación que se fueron presentando lentamente; junto a estos procesos aparece el lento ocaso de los latifundios y los terratenientes. Al interior de este doble proceso se debe ubicar el nacimiento del movimiento sindical, que nació en América Latina más como consecuencia de la urbanización que de la industrialización, y con signo vindicativo, ya que brotó de las concentraciones obreras formadas por campesinos y extranjeros que venían cargados de experiencias anarquistas.

9.2 *Revolución y crisis de las comunidades nacionales*

El cambio político iberoamericano no tuvo resultados eficaces en la masa porque la iniciativa y sus consecuencias fueron guerra y política de blancos, aunque los ejércitos estaban formados por todo tipo de personas; de hecho, la independencia no cambió ni la suerte ni la mentalidad de las clases inferiores, y por ello los negros y los aborígenes poco o nada contaban en el panorama político; quizá por ello mismo, la mayor parte de los miembros de los ejércitos libertadores estaba conformada por campesinos y aborígenes que desarraigados de su tierra, se paseaban por los territorios de cada país. Los que no optaban por esta situación se veían obligados a trabajar en los latifundios de los terratenientes o vivir en los bosques porque la masa pobre e ignorante quedaba marginada de las decisiones políticas[8]. Lo único claro y cierto era que los dirigentes políticos tenían una reticencia frente al papel de los negros y de los nativos a quienes, parece, no se les daba la tan pregonada "igualdad política", porque de hecho eran discriminados aunque las normas los favorecían[9]. Por esta razón la masa popular fue siempre fiel a la Iglesia y a las tradiciones religiosas.

La independencia americana no fue solamente una separación de España, sino un cambio de política, de economía, etc. Este cambio generó una crisis social en la que la Iglesia se vio inmersa porque es una institución constitutiva de la historia americana. A lo largo del siglo XIX se llevó a cabo un proceso de cambio de opresor en todo el continente americano, y todo ello gracias a los movi-

8. Cf. MOERNER, M. *Historia social latinoamericana.* Caracas, 1979. Alba tiene una frase que es digna de una buena meditación, cuando al hablar de los indios mexicanos decía: "Ayer llevaban el título de esclavos y eran libres, hoy se les llama pomposamente libres y son esclavos". Cf. ALBA, Víctor. *Historia del movimiento obrero en América Latina.* México, 1974. Digo que se debe meditar esta frase porque, de hecho, en la legislación indiana los indios no eran esclavos, pero en la práctica algunas veces eran esclavizados.

9. Las normas más interesantes sobre la raza negra se pueden ubicar en tres etapas: supresión de la trata de negros, "libertad de vientres" y la igualdad social.

mientos liderados por los héroes y próceres de la Patria: San Martín, Bolívar, O'higgins, Sucre, Hidalgo, etc.

Esos movimientos trajeron cambios en los ámbitos social, económico y político. En el ámbito social, las clases coloniales sufrieron un duro revés porque los criollos tomaron el poder y desplazaron a los peninsulares. En el ámbito económico, se presentó la inspiración económica liberal que produce la oligarquía que desea organizar legal y culturalmente las nuevas naciones con un sistema supuestamente democrático. En el ámbito político, se dieron los enfrentamientos entre los defensores de los bandos que se gestaron en esos años: centralistas y federalistas.

A esos cambios se le suma la progresiva sumisión de las nuevas naciones a las potencias que en aquel entonces dominaban el panorama mundial, como es el caso de Inglaterra, que llevó la batuta universal durante varios años al encontrarse adelantada en lo político, lo económico, lo técnico y lo intelectual, creando el orden neocolonial que hizo de las nacientes naciones colonias económicas con libertad política.

Ante esta situación, surgieron algunos movimientos revolucionarios esporádicos que han recibido el nombre de "Desestabilización del Nuevo Orden Colonial" y cuyos últimos coletazos se padecen en estos momentos. Debe quedar claro que los movimientos revolucionarios en los países de América Latina siempre han buscado la liberación pero nunca la han conseguido, y todo porque no han tenido presente al verdadero liberador.

Después de ver la apertura en el ámbito de civilización, ahora se estudiarán estos cambios en el ámbito cultural, donde se dieron la abolición de la esclavitud, la derogación de la inquisición, la mal llamada universalización racial, la desaparición de la escolástica de las universidades con la consecuente decadencia de la filosofía tradicional y el inicio de nuevas corrientes. Ante esta realidad la Iglesia, o lo que quedaba de ella, tomó una postura de defensa un poco negativa. En este proceso de universalización se dieron varios momentos: la presencia de los protestantes que venían en las diferentes misiones y comisiones extranjeras a los países latinoamericanos; la

constitución de las nuevas naciones que hacia 1850 produjo una ruptura en la Historia de América Latina en el ámbito político e ideológico en diferentes campos, sobre todo en la educación; en el siglo XX se fue dando un cambio lento, pero radical que hizo madurar violentamente el pensamiento latinoamericano. Este proceso sirvió para que en la actualidad América Latina pueda entablar un diálogo con las ideologías del mundo contemporáneo, conociendo sus métodos y consecuencias. Esta apertura en el ámbito cultural ha producido durante siglo y medio sufrimientos, luchas y oposiciones con frutos que ahora se están viendo, y por ello se habla de *crisis de universalización.*

9.3 Secularización institucional y crisis del catolicismo

El término secularización encierra dos significados diferentes que no han sido bien entendidos: movimiento contrario a la Iglesia, y conciencia de autonomía de un estado frente a la Iglesia con su correspondiente ejecución. Al hablar de secularización se está en el ámbito de las relaciones entre la Iglesia y el Estado que han pasado por varias etapas: cambio de Patronato, pérdida de los bienes económicos, reducción progresiva del ejercicio de los resortes legales y políticos del Gobierno o del poder hasta llegar a la separación de la Iglesia y el Estado con los concordatos, y la enseñanza laica. Este proceso de secularización institucional sirvió para que la Iglesia alcanzara un cierto grado de libertad a pesar de los golpes que soportó. Esa realidad hizo que el catolicismo popular americano, fiel sucesor de idéntico catolicismo tanto bizantino como latino e hispánico, entrara en crisis en el ámbito espiritual, pastoral, institucional y en el cumplimiento de la misión de cada cristiano.

Esta situación hizo que al interior de la Iglesia se diera un movimiento renovador que buscaba el sentido de los acontecimientos con lo cual la historia de la Iglesia comenzó a ser practicada como teología a partir de la fe para mostrar las interrelaciones del peregrinar histórico. Ese movimiento gestó un proceso pastoral que du-

rante algunos años se desbordó, razón por la cual apenas se está asistiendo a su implementación. Aquí se inscribe el compromiso como hombres de fe que desean evangelizar una religiosidad profundamente afincada en lo que sociológicamente se llama "inconsciente colectivo", no en vano el trípode a asumir: nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana, implica vivir la crítica profética para que la religiosidad popular se ponga en marcha hacia un nuevo tipo de humanidad.

10. La Iglesia durante la emancipación[10]

Gutiérrez dice que la independencia latinoamericana fue fruto de un movimiento que se preparó durante la Colonia, y se convirtió en un estallido general e irreversible de profundas consecuencias. Para entender este proceso, el mismo autor sostiene que es preciso conocer la evolución del pensamiento emancipador que tuvo algunas influencias notorias: las Leyes de Indias, que constituyeron un derecho nuevo y diferente, propio para la región latinoamericana y prueba de una nueva mentalidad; la educación, que ayudó a crear una élite ilustrada, consciente de la nacionalidad americana, capaz de participar en el gobierno civil y eclesiástico, y rebelde ante los absolutismos e injusticias de la metrópoli; la doctrina de la soberanía popular, en la que se debe tener en cuenta la doctrina tomista del poder civil[11]; las repercusiones de esa doctrina, para la cual la potestad soberana viene de Dios, pertenece habitualmente al pueblo, y es ejercida por quien el pueblo reconoce como soberano.

10. Cf. GUTIÉRREZ, A. *La Iglesia*, pp. 158-196; MARQUÍNEZ, Germán (dir.). *Filosofía de la emancipación*. Bogotá, El Búho, 1983.

11. Esta doctrina tiene en cuenta la fuente de la autoridad y la justicia, la orientación de la ley, la armonía jerárquica entre lo natural y lo sobrenatural, la libertad como algo inherente a la razón que tiene en la justicia, el orden y la convivencia pacífica sus frutos. El mismo pensamiento sostiene que la justicia permite que el hombre pueda exigir lo que con equidad es suyo, se pueda defender del injusto agresor y pueda hacer resistencia al tirano.

El marco político es bien conocido porque tiene en cuenta la realidad de España[12] y Portugal[13]; otro tanto sucede con las causas de la independencia. En relación con éstas el proceso no fue uniforme porque no se puede distinguir entre circunstancia propicia, ocasión oportuna y causa determinante; por esa razón se suele hablar de una serie de realidades históricas que explican la independencia. Las causas se agrupan, por lo general, en tres aspectos: a nivel de mentalidad[14], a nivel de hechos significativos de la época[15] y a nivel social y económico[16]; estos tres grupos hacían que quien abrazara la causa de la independencia fuera considerado un americano, un hermano.

12. En cuanto a España, se debe tener en cuenta: la guerra de sucesión posterior a la muerte de Carlos II el hechizado (1700-1714), el gobierno de los Borbones: Felipe V (1700-1746), Fernando VI (1746-1759), Carlos III (1759-1788), Carlos IV (1788-1808), la invasión francesa, las cortes de Cádiz, el regreso de Fernando VII, el congreso de Viena (1815), la revolución de Rafael del Riego y Núñez (1820), y la intervención de Francia (1823).

13. La historia de Portugal tuvo un camino diferente. El apoyo francés llevó al trono a Juan IV de Braganza, se inició una guerra con España que terminó en 1668 con la independencia de Portugal bajo el reinado de Alfonso VI de Braganza; en 1703 se firmó el tratado de Methuen para sellar una alianza con Inglaterra; casi todo el siglo XVIII pasó con relativa calma. En el siglo XIX, con la invasión napoleónica (1807-1811), los reyes emigraron a Brasil, hacia 1821 regresaron; en 1822 el hijo de Juan VI, Pedro, proclamó la independencia de Brasil y creó el imperio; en 1826 Pedro I, emperador de Brasil nombró como reina de Portugal a María II, pero en 1828 Miguel, hijo de Juan VI asumió el trono; frente a la problemática, Pedro abdicó a favor de su hijo y regresó a Portugal.

14. En la mentalidad la cuestión fundamental era la soberanía popular, iluminada por las ideas de Montesquieu (*Espíritu de las leyes*), Rousseau (*Contrato social*), y los enciclopedistas.

15. Entre los hechos se citan: la independencia de Estados Unidos, la Revolución Francesa, el régimen absolutista de Napoleón, la actitud inglesa de neutralidad.

16. En lo social y económico: la rígida explotación de las colonias, las disputas por los cargos gubernamentales, la constitución de Cádiz, el proselitismo y el sentimiento reivindicativo de la americanidad que reclama el "*ius soli*" y el "*ius sanguinis*"; estos dos derechos "fueron la bandera que, cubierta con sangre, definió la suerte del movimiento de independencia"; cf.GUTIÉRREZ, A. *La Iglesia*, p. 168.

10.1 Repercusiones de la Ilustración en la vida eclesial y social[17]

El deseo ilustrado ibérico de reforma repercutió en la organización eclesiástica a través de la expulsión de los jesuitas, el debilitamiento de las órdenes religiosas y la sumisión de la Iglesia al Estado; estos tres hechos están estrechamente ligados bajo los aspectos político y económico porque: la Iglesia tenía grandes propiedades que no pagaban impuestos, ya que sus réditos sostenían algunas obras sociales; los jesuitas eran considerados como el brazo pontificio en contra de las razones de Estado; en un ambiente absolutista e individualista, es imposible aceptar una potencia extraña por encima de los propios intereses, aunque esa potencia tenga un aspecto moral; en un ambiente secular, el hombre debe responder más a las leyes naturales que a las leyes establecidas fuera de la naturaleza; el Estado asumió algunas obligaciones que antes eran prácticamente eclesiales, como el caso de la educación y la hoy llamada seguridad social. Por ello, mientras que se sostenía la secularización política, la Ilustración y el progresismo se cimentaron para sacralizar el conocimiento científico moderno, la propiedad privada y el desarrollo económico con lo que la reflexión filosófica pasó del trinomio: Dios, Mundo, Hombre a otro trinomio: Sujeto, Naturaleza, Saber universal.

La educación, por aquello de la Ilustración, se convirtió en un deber estatal que pretendía formar personas útiles a la patria ya que el desarrollo del capitalismo exigía la alfabetización, y el progreso industrial un mayor conocimiento técnico; la formación de la mujer también comenzó a formar parte de los intereses educativos estatales. Aunque existían numerosos centros educativos, gran parte de la población permaneció analfabeta y la educación, al hacerse un tanto clasista, se convirtió en el punto de partida que aseguró la continuidad de una sociedad estratificada.

17. Cf. PATIÑO, José Uriel. *El difícil camino de la fidelidad. Las misiones agustino-recoletas durante la independencia.* Roma, PUG, 1997, pp. 61-63.

A la vigilia de la emancipación el clero comenzó a reaccionar frente a las reformas religiosas del gobierno ilustrado y absolutista[18], por ello el clero se unió al movimiento de descontento popular que tuvo en los movimientos de Tupac Amarú (Perú, 1780) y los Comuneros (Colombia, 1781) las dos primeras manifestaciones en contra de un gobierno que anhelaba el monopolio; ambas manifestaciones fueron reprimidas y en ambas la Iglesia desempeñó un papel decisivo. Frente a los visitadores oficiales los conventos se vieron sometidos a algunos abusos; aunque se puede entender la actitud de la Corona, no se pueden justificar los abusos que se cometían. De ahí que, si el deseo de la Corona por mantener su posición era fuerte, el ardor de quienes pensaban en la emancipación también lo era; una prueba es la *Cédula del Común* escrita por el dominico Ciríaco de Archila en la cual la unidad del clero y el pueblo aparece clara; en la tendencia a apoyar al pueblo, surgió la división del clero entre patriotas y realistas.

Por lo descrito, se dice que el factor religioso jugó un importante papel en la emancipación, porque la lucha patriota no era contra la religión sino contra el mal gobierno; es más, las ideas de justicia y libertad junto con la de soberanía popular eran centrales en el movimiento de los comuneros y de los patriotas. El problema radica en el hecho que la Iglesia, la jerarquía para más precisión, se encontraba en una encrucijada, ya que por el Patronato tenía el deber de apoyar las ideas de la Corona, y por la realidad social debería apoyar al pueblo; de ahí que, cuando los revolucionarios atacaban a los clérigos, no era por atacar la fe y la Iglesia, sino para atacar la defensa que hacían de un régimen injusto que exigía a los cristianos una obediencia ciega al rey y sus representantes que, según la mentalidad de la época, habían recibido de Dios la potestad de gobernar[19].

18. Sobre la participación del clero en la emancipación, y sobre la ideología en la cual se habían nutrido gobernantes, legisladores, políticos y clérigos, cf. AGUIRRE, M. *El abate De Pradt en la emancipación hispanoamericana* (1800-1830). Caracas, 1940.

19. No se está muy lejos de la realidad si se dice que las promesas de una vida mejor, de una cierta resignación para tolerar la situación del momento, comenzaron a desaparecer frente a los cambios que se fueron dando; cf. GONZÁLEZ, Fernán. "La Iglesia ante la emancipación en Colombia". En DUSSEL, Enrique (dir.). *Historia General de la Iglesia en América Latina,* VII. Salamanca, Sígueme, 1981, p. 255.

Pero no era solamente el pueblo y algunos clérigos quienes se mostraban descontentos: la élite criolla también se mostró igual cuando se percató que España no estaba en grado de satisfacer las necesidades de un pueblo que por la naciente industrialización comenzó a vivir en un ambiente de consumismo; además, un nutrido número de jóvenes criollos viajó en la segunda mitad del siglo XVIII a Europa en donde adelantaron sus estudios y tuvieron oportunidad de conocer el ambiente que se vivía antes y después de la Revolución Francesa. Esta realidad, sumada a los factores enumerados, produjo la crisis del sistema colonial y preparó la emancipación.

10.2 La emancipación[20]

La realidad internacional de aquel entonces favoreció la emancipación: España se vio sometida marítimamente a Inglaterra y económicamente a Francia, lo cual puso en serias dificultades a las tres potencias europeas del momento. Debido a esto, Inglaterra se dirigió hacia América, donde apoyaba cualquier rebelión en contra de la Corona Española. La invasión sufrida por España de parte de Francia, gracias a los sectores ilustrados que veían en Napoleón un modernizador, provocó la rebelión del pueblo que, apoyado por algunos militares y una parte del clero, se opuso a la presencia francesa haciendo una heroica defensa de la nación española, la fe y el rey con lo que la guerra adquirió algún sentido de ser "santa"; finalmente se llegó a las "cortes de Cádiz", ente que dirigió la nación cuando el trono estuvo vacante. La suerte de Portugal fue diferente y como el rey se trasladó, apoyado por Inglaterra, al Brasil, la emancipación fue posterior y diferente.

La lucha de España por su independencia, legitimó la lucha americana por la suya; en esa lucha, el clero desempeñó un papel básico al aparecer el modelo del "cura guerrero" que ideologiza-

20. Cf. PATIÑO, J.U. *Op. cit.*, pp. 63-66.

ba y encendía los sentimientos[21], por lo que es normal la presencia de clérigos en las juntas de gobierno; la existencia de un sacerdote que pregonaba la defensa de la patria y la justicia fue normal tanto en España como en América. La participación eclesiástica en el movimiento emancipador es tal, que se puede decir que la independencia inició con una revolución clerical porque de hecho el clero era la clase intelectual del régimen colonial; es más, fue el clero quien suministró los intelectuales de la independencia, al encender en ellos el espíritu revolucionario a través de la publicación de algunos textos que fueron vistos como sospechosos por las autoridades. El sacerdote Fernández de Sotomayor, párroco de Mompox, publicó en 1824 el *Catecismo o instrucción popular* en el que se lee "la resistencia no es un delito, porque el hombre no puede dejar en herencia a sus hijos la esclavitud y la opresión". Pero la participación del clero no se quedó en la ideología, sino que llegó a los hechos y algunos eclesiásticos se incorporaron a los ejércitos patrióticos como capellanes y en algunos casos como militares.

Según lo anterior, la Iglesia no asumió una actitud monolítica; antes bien, se encontró dividida entre quienes consideraban justo defender la independencia y quienes decían lo mismo en relación con el régimen español; a ambos grupos es común la idea que la religión debe estar al servicio de la política. Esto dio origen a una corriente teológica que bien podríamos llamar "teología de la independencia" en la que la injusta opresión española debía acabar al darse la independencia de América gracias a la acción de Dios en la historia; con esto, aparece el problema de siempre: utilizar a Dios para los fines propios, olvidando que Dios está de parte del hombre, y no de parte de los grupos que los hombres forman. La Virgen María también fue vista en la perspectiva de la independencia.

21. Este tipo de párroco se le puede llamar "patriota" ya que participa en las aspiraciones de sus fieles por la independencia y la libertad; cf. MARTINA, Giacomo. *Aspetti della vita cristiana e della cura pastorale dall'ancien régime all'età liberale.* Roma, PUG, 1992, p. 159.

Frente a la primera fase de la independencia los obispos, en general, se mostraron distantes porque esperaban que la autoridad del rey se impusiera y que el Consejo de Indias nominara nuevos obispos; cuando vieron que la independencia era una realidad, la mayor parte de ellos regresó a España con lo que se presentó en la Iglesia en América un desconcierto general; donde el obispo permaneció, la vida religiosa continuó su ritmo normal. En esta fase, las nacientes naciones consideraron la religión católica como la religión del estado y buscaron establecer relaciones con Roma porque se sentían herederas del Patronato.

Cuando Fernando VII regresó al poder al ser liberado por Napoleón, que fue derrotado por los rusos, los hechos tomaron otro rumbo; el absolutismo real, el interés de Madrid por mantener la desinformación y la reconquista española de las colonias americanas a través de la sangre y el terror, hicieron fracasar las embajadas que algunas de las jóvenes repúblicas habían enviado a Roma; a esto se le une el hecho que Pío VII, quien también había sido prisionero de Napoleón, veía con buenos ojos el retorno de los absolutismos y de las alianzas europeas contra Francia liberal, por ello no es de extrañar la aparición de la encíclica *Etsi longissimo* (enero 30 de 1816) que invitaba a defender la autoridad de Fernando VII. Con esta encíclica España obtuvo el apoyo pontificio para usar la Iglesia en favor de su política, con lo que el "régimen del terror" tuvo las manos libres para perseguir a quienes habían ideado y dirigido la rebelión. Este régimen hizo que algunos líderes, entre ellos Bolívar, huyeran; en efecto, Bolívar se dirigió a Jamaica porque pensaba desde allí viajar a Inglaterra para pedir ayuda pero no lo consiguió. Por eso se dirigió a Haití, libre desde 1804, donde consiguió el apoyo necesario pero con la condición de liberar a los esclavos en todos los lugares donde el ejército bolivariano triunfase; en esta nueva campaña, que contó con el apoyo de las masas oprimidas, era escasa la presencia del clero que se encontraba entre la espada y la pared: el deseo de libertad y la encíclica *Etsi longissimo.*

Esta campaña contó con un inesperado aliado: la insurrección de Riego en España en 1820, que impuso una constitución monárquica y liberal en quien las fuerzas realistas encontraron un nuevo rival; esta insurrección provocó un cambio de actitud en el episcopado que a partir de entonces se orientó más hacia el lado de la revolución. En 1822 Pío VII cambió de posición al declararse neutral y afirmar que los intereses de la Iglesia eran religiosos y espirituales; aunque la posición era neutral no se puede negar que favoreció la independencia porque perjudicaba al rey y al Patronato, con lo que el camino de Roma para entrar en contacto directo con la Iglesia en América quedaba abierto. En 1823 se da un nuevo cambio, y con León XII se dio una nueva marcha atrás porque con la encíclica *Etsi iam diu* (septiembre 24 de 1824) se le pide a los obispos y católicos americanos la adhesión al rey español. En este cambio de situación, la corte española y el apoyo de las repúblicas protestantes a la independencia desempeñaron un papel importante.

Mientras que la Iglesia en América Hispánica vivía una serie de altibajos y divisiones a causa de la independencia, en Brasil se vivía una situación particular; la independencia de Brasil fue una proclamación hecha en 1822 por el sucesor de la corona portuguesa, que quiso permanecer en Brasil en lugar de regresar a Portugal. En este país la Iglesia se dividió en dos grupos: una corriente, la de Sao Paulo, pensaba que era importante la creación de una Iglesia nacional y un sacerdocio sin celibato; la otra corriente, de Bahía, pensaba en un clero célibe y en una Iglesia unida a Roma e independiente del poder político. La autoridad civil consideraba a la Iglesia como una institución, básica para mantener el orden y la unidad nacional; por ello, aunque existía una nunciatura, la influencia romana casi no se sentía porque en general el clero brasileño vivía más como funcionario que como pastor de la grey de Cristo.

Al terminar el proceso emancipador, los cristianos continuaron manifestando su fe como tradicionalmente lo hacían; por ello la religión y la institución familiar se mantuvieron firmes. Aunque si los cambios políticos fueron profundos, la realidad re-

ligiosa del pueblo, permaneció igual: oraciones y fiestas que se vivían con intensidad, aunque la situación económica no era la mejor, y nunca lo ha sido[22].

10.3 La situación de la Iglesia

La Iglesia estaba regida por el Patronato, con una influyente presencia en el gobierno y en el pueblo. Los obispos casi siempre eran escogidos por su fidelidad a Dios y a la Corona; es más, tenían que hacer un juramento de fidelidad al rey y al Patronato. El clero estaba dividido entre alto clero, aquel que recibía beneficios, y el bajo clero, que estaba en contacto con el pueblo y por lo general era pobre. Los religiosos estaban divididos entre criollos y peninsulares; tal era la división, que los superiores mayores vivieron una época de alternancia. A pesar de estos "lunares", el clero fue el soporte de la misión y de la vida de la Iglesia, de una Iglesia fuerte y poderosa, con autoridad religiosa, intelectual y moral, que ejercía una pastoral tradicional, paternalista y casi siempre al margen de los nuevos rumbos históricos.

Los obispos, hasta 1808, por lo general se opusieron a cualquier intento de revolución porque pensaban que era una insurrección liberal y masónica[23]. De 1808 a 1814, los obispos vivieron un "caso de conciencia" porque no sabían cuál era la autoridad legítima, y por ello se creó, al interior del colegio episcopal, una división con respecto a las cortes y a la constitución; debido a esta división, varios obispos se quedaron callados cuando algunos clérigos participaron en las juntas patrióticas. De 1814 a 1824, las cosas cambiaron porque España nombró 28 obispos para las sedes vacantes y en

22. La visión sobre la independencia que se ha presentado está basada en una serie de apuntes personales, sobre textos de autores como: Ana María BIDEGÁIN *La Iglesia durante la emancipación;* Rodolfo DE ROUX. *La Iglesia en Colombia y en Venezuela;* y las *Historias Generales de América Latina* y de la *Iglesia en América Latina* de autores como DUSSEL, GUTIÉRREZ, BORGES, PRIEN, GROOT, CÁRDENAS, etc.

23. En el momento de la independencia, el obispo de México excomulgó a Hidalgo y lo comparó con Mahoma.

América los movimientos siguieron adelante[24], y hubo diferentes posiciones: unos no llegaron a sus sedes, otros o emigraron a España o fueron expulsados, otros aceptaron la independencia como un hecho consumado[25], y algunos fueron llamados a España. De 1824 a 1830 se consumó la independencia, el patronato ya no opera y la vacancia de las sedes es casi absoluta.

Para la Santa Sede la situación era grave porque el régimen del Patronato en la práctica significaba la incomunicación con la Iglesia en América, y la situación política y social de Europa no era la mejor; por eso se buscó una solución al caso americano. Pío VII (1800-1823) no consideraba el régimen republicano contrario a la fe y a la moral, y se atrevió a firmar algunos tratados con gobiernos de América, tratados que en la práctica nunca fueron eficaces; escribió la encíclica *Etsi longissimo (Así de lejano; En aquel lejano)* en 1816, que fue un lejano eco de la propaganda monárquica; buscó información directa y pensó en una misión, la misión Muzi[26], para América Latina. León XII (1823-1829) creyó en la pacificación de América y escribió la encíclica *Etsi iam diu (Aunque por largo tiempo)*, fechada en Roma el 24 de septiembre de 1824, que no tuvo ningún influjo en América[27]; hacia 1825 quiso nombrar algunos vicarios, pero fracasó por la intransigencia es-

24. En Centroamérica con Iturbide; en Suramérica con: Bolívar, Artigas, San Martín, O'higgins, etc.

25. Entre los primeros obispos que estuvieron de acuerdo con la independencia se citan Rafael Lasso de la Vega y Salvador Jiménez de Enciso.

26. El secretario de esta misión fue el posterior Pío IX, Juan María Mastai-Ferreti; esta misión llegó a América hacia 1829, pero fracasó porque la actitud de Muzi no fue la más indicada.

27. En el tiempo de los pontificados de Pío VII y León XII se concretó la independencia americana: en 1816, en el congreso de Tucumán, para Argentina; en 1818, después de Chacabuco, San Martín y O'Higgins proclamaron la independencia de Chile; en 1819, después de Boyacá culmina la de Colombia; en 1821, después de Carabobo, la de Venezuela; en 1822, después de Pichincha, la de Ecuador; en 1822 México se convierte en Imperio con Iturbide; en 1822, Pedro I proclama el imperio de Brasil; en 1823 Centroamérica se declara independiente; en 1824, después de Ayacucho, la de Perú.

pañola, y por ello preconizó *motu proprio* algunos obispos[28] y rompió relaciones con España.

Con Gregorio XVI (1830-1846), sucesor de Pío VIII (1829-1830), la situación se fue normalizando porque la Santa Sede reconoció la independencia de las nuevas naciones a través de la constitución apostólica *Sollicitudo Ecclesiarum*[29] del 5 de agosto de 1831. Primero reconoció la independencia de Colombia, México, Ecuador y Chile; después Perú, Bolivia, Uruguay y Argentina; finalmente, Venezuela.

11. La Iglesia y el siglo liberal

11.1 El siglo liberal[30]

Si bien no se puede hacer una generalización en torno a la realidad latinoamericana del siglo XIX, se puede decir que aquel fue un siglo liberal; no se habla de partidos y gobiernos, sino de una disposición espiritual religiosamente heterodoxa, anticlerical y anticatólica, no siempre anticristiana, ampliamente difundida en los grupos de mayor influencia política y cultural que marcó la historia de la Iglesia en América Latina a lo largo del siglo XIX y parte del siglo XX.

Las fuentes ideológicas de este siglo son las mismas de la Revolución Francesa. Su influjo aparece en los primeros decenios y ya en 1820 se muestra violento y eficaz en México, Centroamérica y Paraguay. La actitud de las Cortes de Cádiz con su signo anticlerical y

28. Entre los obispos preconizados estaban los arzobispos para Bogotá y Caracas, y los obispos para Cuenca, Santa Marta, Quito y Antioquia; posteriormente fue nombrado Cienfuegos y Vicuña para Chile.

29. Cf. BERNASCONI, A. M. *Acta Gregorii XVI,* I. Roma, 1901, pp. 38-40. Los diplomatistas pontificios aún no se ponen de acuerdo en saber si es una constitución o una bula; personalmente considero que es un "motu proprio", porque está firmado "bajo el anillo del pescador", fórmula propia de los "motu proprio".

30. Cf.CÁRDENAS, E. *Apuntes.*

anticatólico, repercutió y exasperó a varias personas en América Latina en donde, a pesar de la emancipación, se quería conservar parte del antiguo régimen. A esta reacción se fue oponiendo la combatividad de los liberales herederos de la ilustración porque les parecía que república e iglesia no podían caber en el mismo lugar y que los principios republicanos, como se entendían en aquel entonces, se hallaban en contradicción con los principios católicos contrarios a interpretaciones totalitarias del concepto de libertad. Para captar esta lucha ideológica, que concluyó en una ruptura fatal, es bueno comprender la mentalidad del siglo XIX en el cual hubo incomprensión e intolerancia de ambas partes.

La primera anotación, que no tiene mayores inconvenientes, es la constatación del siglo XIX como un siglo de rupturas tanto ideológicas como impuestas, debido al interés de renegar del pasado hispánico y católico; era tal la "hispanofobia" que se hacía una lectura muy particular de la historia y de todos los procesos anteriores hasta el punto que era normal la aceptación de la "leyenda negra" de la historia latinoamericana, según la cual todas las desventuras de América Latina radicaban en el ancestro hispánico y católico. Hubo hechos y procesos bastante negros, pero no se puede llegar a una generalización negativa cuando de hecho hubo cosas positivas[31].

Junto a esa tendencia se presentó un hecho bien particular: varios gobiernos, que tenían en sus filas miembros católicos, propiciaron la venida de pastores protestantes desde los comienzos de las nacientes repúblicas; a la par de esta "apertura religiosa" está la "intoxicación" de la opinión ilustrada contra lo católico y lo tradicional, como el caso de la prensa anticlerical que se presentó en diferentes lugares de América Latina durante el siglo XIX. Por ello se puede decir que si el liberalismo se presentó como una

31. En relación con la "hispanofobia" es notable el himno "La victoria de Junín", de José Joaquín de Olmedo: "Guerra al usurpador. ¿Qué le debemos? / ¿Luces, costumbres, religión o leyes? / Si ellos fueron estúpidos viciosos / feroces y por fin supersticiosos / ¿Qué religión? ¿La de Jesús? Blasfemos / Sangre, plomo veloz, cadenas fueron / los sacramentos santos que trajeron". En la misma línea se puede ubicar el pensamiento de Francisco Bilbao en *El evangelio americano*.

conquista, y en los últimos decenios del siglo XIX el positivismo apareció como la cumbre del progreso: todo lo que no se cobijara bajo sus ideas era marcado con la etiqueta de fanatismo, ultramontanismo, superstición y atraso; y, de acuerdo al pensamiento de aquel entonces, los responsables del atraso y el estancamiento eran el clero y las órdenes religiosas[32]. Todo parece indicar que de la hispanofobia se pasó a la fobia por la fe, siguiendo, a grandes rasgos, el pensamiento europeo liberal y moderno del siglo XIX en donde autores como Lamennais, fustigaban la acción católica.

Para colmar el vacío producido por repudiar lo hispánico y lo católico, la sociedad "ilustrada", "despreocupada", gira desenvueltamente hacia el "herodianismo" porque los polos de atracción fueron Inglaterra, Francia y Estados Unidos. En este sentido, al desprestigio español se contrapone el resplandor de estas potencias por cuyos valores, verdaderos o aparentes, la nueva clase dirigente demuestra algo más que admiración. Esta actitud trajo graves consecuencias ya que varios gobiernos instauraron constituciones calcadas de modelos franceses y anglosajones, ajenos en todo sentido a la idiosincracia de los pueblos latinoamericanos; por esto mismo, la intromisión de Estados Unidos en algunas áreas mejicanas nunca fue contestada porque los gobiernos de las "patrias bobas" veían con buenos ojos esta intromisión[33].

Entre las rupturas impuestas merece especial mención la imposición de constituciones ajenas a las necesidades y aspiraciones de los pueblos. Vuelve a aparecer la fórmula *cuius regio eius et religio,* tal como lo da a entender la respuesta que hacia 1876 el presidente de Venezuela, Antonio Guzmán Blanco, dio a la abadesa de las concepcionistas que fueron violentamente expulsadas: "Ustedes han servido a Dios según las ideas de su tiempo, yo sirvo al mismo Dios, conforme

32. En este ambiente se ubica el testimonio del ex-presidente ecuatoriano Vicente Rocafuerte, quien hacia 1840 en una carta dirigida al general Flores da a entender que cuando lo tildaban de hereje, entendía que le estaban diciendo que era un hombre ilustrado que no seguía el vulgar sendero de las añejas preocupaciones.

33. Todo parece indicar que en esta intromisión, en los primeros tiempos de Juárez, se acuñó la expresión: "Pobre México. Tan lejos de Dios y tan cerca de Estados Unidos".

a las ideas, leyes y costumbres del mío". Todo da a entender que la Iglesia, y más que ella, el llamado catolicismo popular (tradicional), sufrió las arbitrarias interpretaciones de gobernantes y legisladores, no obstante la proclamada confesionalidad católica de los estados.

Dentro de las constituciones y legislaciones liberales del siglo XIX con una tendencia anticlerical, producidas en plena tormenta política y muy aptas para pasiones iracundas, se citan: la constitución uruguaya de 1830, las constituciones mejicanas de 1833, propuesta por Valentín Gómez Farías, en 1857, la constitución colombiana de 1863, las legislaciones venezolanas de 1870. En general, las legislaciones del siglo XIX eran de carácter anticlerical, o anticatólico, o anticristiano; ninguna consultaba ni respetaba el derecho y las exigencias de la mayoría, que era juzgada como retrógrada y no ilustrada, aferrada a sus tradiciones, muy rural, y por ello no se tenía en cuenta ya que se estaba viviendo el siglo del progreso.

Frente a la paulatina descristianización de gran parte de la minoría ilustrada y de su agresividad, la masa, el pueblo, no rompió con sus convicciones religiosas. Este fenómeno no es exclusivamente rural, porque amplias franjas de gente preparada de algunas ciudades como México, Bogotá, Quito, Lima, Buenos Aires, permanecieron fieles a la Iglesia con manifestaciones elocuentes de su adhesión a veces heroica, porque en ocasiones estas personas fueron perseguidas y encarceladas. Como la irreligión no nació del pueblo se puede decir que el juramento de constituciones de carácter anticlerical significó un caso de conciencia[34] y en ocasiones motivaron algunas revueltas.

Es un hecho innegable que el pueblo mantuvo su adhesión a la fe católica y que la Iglesia conservó el contacto con el pueblo. Esta situación provocó la animadversión del liberalismo, que veía con cierta alarma esta realidad.

34. Uno de los grandes problemas fue el caso de los sacerdotes juramentados, porque en algunos países, como Colombia, se le obligaba al clero a jurar las constituciones así fueran anticlericales; a raíz de este hecho comenzó a circular una nefasta expresión: "Sanctiores aures plebis quam corda sacerdotum" ("son más santos los oídos de la gente que el corazón de los sacerdotes"). El problema no era tanto el juramento de la constitución, como el interés y la conveniencia en hacer tal juramento.

Mientras esto sucedía en el área de lengua española, en Brasil se caminaba a otro ritmo. De 1822 a 1831 reinó Pedro I, y desde 1831 hasta 1888 reinó Pedro II, quien comenzó su reinado bajo la regencia del clérigo liberal, jansenista e ilustrado, Diego Antonio Feijó, enemigo de los religiosos, del celibato sacerdotal y todo parece indicar que fue un precoz liberal radical. Entre 1840 y 1889 se alternaron en el poder partidos liberales y conservadores, sin mayores contrastes religiosos pero con ideologías jansenistas y galicanas, pues Brasil no tenía universidades, todo venía de Coimbra, en donde reinaba la filosofía ilustrada[35]: esto da a entender que el liberalismo en Brasil era una cuestión de intelectuales y no una cuestión de pueblo, como sucedía en el área de habla hispana. Por ello se puede decir que Brasil es un caso especial; ahí, el liberalismo y la masonería, en lugar de asustarse frente a la fe del pueblo, se burlaban "compasivamente" de la religiosidad del pueblo.

11.1.1 Expresiones ideológicas de la ruptura

La expresión de la ruptura con la antigua cultura y tradición católica se plasma en el liberalismo, entendido como una ideología y no como un partido político. Fue difícil en Europa e Hispanoamérica lograr esta distinción para poder entender el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y lo que pertenece a una verdadera libertad de conciencia. A medida que transcurría el siglo XIX, el liberalismo se fue presentando con una carga de racionalismo y de indiferencia religiosa; debido a eso atrajo la admiración de las minorías estudiadas que comenzaron a verlo como si fuera un nuevo Mesías liberador. En torno a esta realidad se fue formando el secular bipartidismo latinoamericano, porque los dos partidos se conformaron en torno a las ideas de ruptura o de tradición, encarnados en políticos, caudillos y programas, con una fuerte connotación religiosa y a través de elecciones políticas.

35. Es típico el caso del Seminario de Olinda, un centro de ideas revolucionarias y liberales, que tuvo influjo en la revolución republicana de 1817.

A veces las opciones políticas obedecen a influjos regionalistas, pero es conveniente utilizar la prudencia al hacer una historia de los partidos políticos en el siglo XIX; por eso es peligroso hablar de un partido liberal y de otro conservador o clerical como se solía decir. De hecho, hasta mediados del siglo XIX, normalmente los partidos se dividían en *bolivarianos* y de *oposición*; y la distinción radicaba en la mayor o menor suma de poderes concedidos al gobierno, sin que se pudieran detectar por el favor brindado a la Iglesia o por la hostilidad contra ella.

Quizá por esto, la literatura católica y los historiadores católicos del siglo XIX en América Latina dedicaron largas páginas a la masonería, que fue vista como el segundo componente de un binomio que estaba acabando con la fe. Sobre la masonería se puede hablar mucho, pero se debe tener presente que al interior de ella, existen dos líneas bien diferenciadas: la nórdica y la latina. La latina, que llegó a América, es una especie de sociedad secreta que tiene algunos elementos anticatólicos: es anticristiana, odia a la Iglesia, lucha contra el Papa, y reúne élites aristocráticas y burguesas que desean conseguir el poder. La historia no entra a emitir un juicio moral, simplemente constata que en América Latina durante el siglo XIX, e incluso el siglo XX, hubo gobiernos masones que quisieron descristianizar su respectivo país durante su mandato; pero, también advierte que no todos los gobiernos masones quisieron hacer esto, porque hubo otros tipos de gobiernos que también quisieron descristianizar sus países[36].

Junto a los liberales, que fueron los protagonistas de primera línea del siglo XIX, están los conservadores liberales. Los conservadores y los liberales tenían como barrera divisoria el concepto de libertad y la postura frente a las instituciones coloniales; los liberales buscaban la ruptura, los otros se inclinan a conser-

36. Frente a la realidad de la masonería en América Latina y el Brasil, Pío IX escribió la encíclica *Exortæ in ista ditione* de abril de 1876 para disipar el equívoco de la existencia de movimientos masónicos que supuestamente no chocaban con la conciencia católica.

var parte del pasado. Cuando se superó el romanticismo de la independencia, los grupos polarizaron sus ideas y sus programas; y en cada grupo existía, casi en igual porcentaje, representantes de los diferentes estratos sociales. Lo que sí los diferenció fue el ingrediente religioso; no obstante ello, algunos conservadores no le brindaron el respaldo incondicional a la Iglesia, y éstos son los llamados "conservadores liberales"[37] quienes no se oponían a la Iglesia pero sí a algunos prelados que no estaban de acuerdo con su pensamiento.

Si se examina la historia política y religiosa de América Latina y Brasil durante el siglo XIX se puede concluir que la mayoría de las personas que perseguían a la Iglesia pertenecía a diferentes partidos políticos, y que el problema fundamental no era el pensamiento político sino el substrato ideológico liberal e irreligioso que tenía la mayoría de los dirigentes de las nacientes repúblicas, quienes estaban influenciados por diferentes corrientes europeas, principalmente el positivismo[38] que despertaba en los gobiernos un afán de "orden y progreso", de acuerdo al pensamiento de Darwin, Spencer y Comte; en este mundo positivista, cercano al idealismo alemán, el aborigen es despreciado y el catolicismo compadecido, y por ello mismo se quiso implantar una educación acorde con la mentalidad: el hombre del futuro debería ser laico y pragmático. En torno a esta realidad se debe decir que hay elementos muy valiosos, pero la consecución de los ideales positivos sacrificó los derechos humanos de algunos grupos y la idiosincrasia y originalidad del pueblo latinoamericano.

37. Algunos de estos conservadores fueron presidentes de los países latinoamericanos y durante sus mandatos fueron expulsados obispos, religiosos, etc. En Colombia, el arzobispo de Bogotá Vicente Arbeláez (1868-1884) escribía a Roma: "El partido liberal oprime, es verdad, y no hemos cerrado nuestra boca para protestar, pero también el partido conservador se opone a los actos de los Prelados, siempre que éstos no estén de acuerdo con sus miras".

38. Los países más positivistas de América Latina fueron: México con Porfirio Díaz (1876-1911), Guatemala con Rufino Barrios y Uruguay y Brasil en diferentes oportunidades.

11.1.2 Períodos del liberalismo del siglo XIX

El liberalismo que llegó a América Latina era un liberalismo que pregonaba la libertad de cultos y de conciencias, con lo cual la Iglesia quedaba desbancada; este liberalismo, con su doble postura religiosa y filosófica, tuvo dos períodos. En un primer momento ser liberal no era sinónimo de anticatólico, porque convivían en las mismas personas los ideales revolucionarios y el influjo de la educación y la cultura católica que habían recibido; como algunos eran partidarios de una reforma del clero y de los religiosos, se hizo una distinción entre clericalismo y catolicismo, entre lo que entendían que una cosa era el progresismo liberal católico y otra la superstición y el fanatismo. En el segundo período las cosas fueron diferentes porque un liberal normalmente era anticatólico, es más, hubo momentos en los cuales se habló de "católicos masones".

El que más de un liberal fuera una persona con principios católicos es uno de los datos más patéticos del primer momento del liberalismo en América Latina durante el siglo XIX. El mexicano Gómez Frías, a pesar de su clerofobia, ofrecía misas cantadas y rezadas para dar gracias a Dios por los beneficios recibidos; Benito Juárez, quien fue perseguidor de la Iglesia, hizo que su hija fuera educada por un sacerdote y no le permitió el matrimonio civil porque lo consideraba como un concubinato; Alfredo Chavero, un mexicano, liberal y masón, veneraba a la Virgen, es más, tenía una imagen de ella en su casa.

El colombiano José María Obando, quien aplicó las leyes anticatólicas de 1853 y expulsó al arzobispo Mosquera, en más de una oportunidad defendió "la religión del Crucificado"; varios liberales colombianos estaban encargados de llevar los "pasos" en las diferentes procesiones de la Semana Santa en Popayán; se dice que Cipriano de Mosquera[39], cuando fue derrocado en 1867, cla-

39. Sobre la carta que Mosquera le envió a Pío IX explicando la supresión de conventos y el destierro de los obispos, no es fácil comprender la actitud de este político porque él sostiene que lo único que pretende es una reforma de la Iglesia; no se sabe si la actitud de Mosquera es la de un cínico o la de un cándido.

mó “hágase la santísima voluntad de Dios”. En Ecuador, la mayoría de los liberales católicos tenía manías regalistas, muchos de ellos morían cristianamente y abjuraban de sus errores como el caso de Antonio José de Irisarri; otro caso es el presidente Flores, quien siempre luchó contra la religiosidad pero buscó la creación del arzobispado de Quito. En Argentina son particulares los casos de Bernardino Rivadavia, quien a pesar de promulgar una constitución hiriente al sentimiento religioso, era un hombre piadoso y rezandero, y de Juan Manuel Rosas, quien vivió dos etapas diferentes; en el país austral, más de un liberal anticatólico murió reconciliado con la Iglesia.

A medida que transcurre el siglo XIX el liberalismo radicalizó algunos aspectos irreligiosos; esto se hizo una realidad en las leyes constitucionales contrarias a la experiencia religiosa, y por ello se presentaron los momentos de persecución en diferentes lugares de América Latina como el caso de Comonfort, Juárez y Lerdo Tejada en México, el de Morazán en Centroamérica, el pensamiento irreligioso que se fue organizando en el Ecuador, el “espiritualismo ecléctico” de la universidad de Montevideo que dirigía Plácido Ellauri, la experiencia de Guzmán Blanco en Venezuela y Cipriano de Mosquera en Colombia. En el fondo, estos intentos buscaban laicizar los diferentes países en un supuesto afán de progreso, orden y justicia para todos.

La cuestión religiosa estuvo sometida a dos etapas: la primera fue dirigida por hombres que tenían una notable confusión de ideas sobre el liberalismo y el catolicismo, y por ello golpean la Iglesia pero no se apartan de ella; la segunda quedó en manos de liberales anticatólicos que contaron con un partido político y quisieron que la Iglesia no tuviera ningún influjo social. En la primera etapa, el liberalismo quiso manipular la Iglesia; en la segunda, el liberalismo quiso suprimirla, llegando a una verdadera persecución. Esto no significa que el pensamiento conservador y los partidos que de allí nacieron hayan procedido con inocencia y lealtad a los intereses del catolicismo, porque en algunos hubo ambigüedad e incoherencia, no en vano algunos intelectuales, independientes del partido político, sufrían el “complejo

antirromano", entre ellos, aparecen varios clérigos. Debido a eso, se habla de un mosaico de tendencias ideológicas que se injertaban en el tronco del regalismo; una de las ideologías fue el liberalismo religioso y económico que, aunque no negaba la sustancia de la fe tradicional, buscaba limitar la acción de la Iglesia.

11.1.3 El Patronato Republicano

Los gobiernos y los legisladores, conscientes del influjo eclesial, quisieron someter la Iglesia, y por ello hicieron que el clero escogiera entre ser sacristanes y empleados civiles, o que sintieran la mano dura del Estado; con estas actitudes la Iglesia pasó de liderar en algunos aspectos el movimiento emancipador a ser perseguida. Históricamente las cosas fueron fatales porque la Iglesia en América Latina siempre estuvo sometida, por aquello de la unión entre la cruz y la espada, del incensario y la espada, del trono y el altar.

Los republicanos entienden que el altar debe estar debajo del trono: tal pensamiento fue propiciado por los liberales y por los conservadores; los unos, por una fuerte ideología; los otros, por una sutil nostalgia, ya que durante la emancipación todos alegaron el valor supremo de la soberanía nacional. Este valor se siguió cultivando, y cuando se llegó a la etapa de la exasperación se convirtió en una persecución abierta, porque la Iglesia debía ser sometida y juzgada a pesar de la existencia del principio "moderno liberal" por excelencia: "Iglesia libre en Estado libre". Junto a la persecución, estaba la contradicción de varias legislaciones latinoamericanas: la confesionalidad católica, que era sostenida en medio de fuertes incoherencias, entre las cuales se cita el sometimiento. La Iglesia, por su parte, en medio de contradicciones y problemas fue reaccionando y no se quiso plegar a las arbitrariedades de los gobiernos. En este ambiente se gestó la particular visión política de América Latina, en donde el pensamiento de la Iglesia siempre tiene una palabra para decir en los ambientes políticos.

Los gobiernos de las nacientes repúblicas se sintieron herederos del Patronato, pero esto no fue reconocido por la Santa Sede, y por ello los gobiernos comenzaron a establecer relaciones con

ella. Uno de los problemas fundamentales fue el de la designación de los obispos; Roma y los nuevos estados entraron en lucha, y en esa lucha se siguieron unos derroteros casi iguales a los que existían en el patronato regio: Roma promovía al episcopado a sacerdotes presentados por las autoridades, a condición de que fueran dignos e idóneos. Lo grave fue que la dignidad y la idoneidad nunca se definieron con claridad.

Debido a esta tensión aparece lo funesto del patronato republicano, con su intromisión en la formación de los cabildos catedralicios, la designación de párrocos, el régimen de los seminarios, el gobierno y la reforma de los religiosos, la abolición del fuero eclesiástico, la manipulación y supresión de los diezmos. En sí los republicanos no eran originales en estas prácticas, porque las habían heredado del patronato colonial, incluyendo "el pase y el *exequatur*"[40], de tal manera que los documentos de la Iglesia sólo tuvieran vigencia si tenían autorización oficial.

Otro inconveniente que se presentó fue el deseo de establecer la libertad de cultos y la tolerancia religiosa, tomando como argumento la presencia de técnicos extranjeros o a las inmigraciones. Hoy esto sería normal, pero en el siglo XIX la medida no era tan clara porque en un pueblo mayoritariamente, por no decir unánimemente, católico, la libertad de cultos se entendía como un atropello a la religión católica y un estímulo a la indiferencia religiosa. Debido a esto, el patronato republicano se convirtió en un protector que perseguía, porque se pasó de una propuesta de libertad de cultos, a una separación, a una reducción de la Iglesia a condición de secta y a una legislación irreligiosa que buscaba la secularización total de la sociedad; en esta sociedad debía imperar el matrimonio civil, el divorcio, la necesidad del registro

40. El "pase" era un derecho de garantía contra los atentados de la Iglesia, inherente por su naturaleza en el gobierno político que podría invalidar los breves y bulas papales y cualquier otro acto de autoridad eclesiástica que no estuvieran avalados por la autoridad civil. El "*exequatur*" era el derecho de impedir o suspender la publicación de los documentos pontificios, aún dogmáticos, que contuvieran conceptos o fórmulas en desventaja social.

civil para poder bautizar, la supresión de las manifestaciones públicas de fe, la secularización de los cementerios[41], etc.

Otro elemento importante en la nueva figura del Patronato, fue la forma como se convirtió en una especie de cesaropapismo, porque más que hablar de una confesión católica, se debe hablar de una profesión de catolicismo nacional o de estatismo de la religión mayoritaria. Surgió, entonces, un problema: el patronato se convirtió en un instrumento de lucha por el poder, en donde el galicanismo y el regalismo europeos de siglos anteriores estaban de moda; de acuerdo a ello, la Iglesia sería tratada como una dependencia del Estado cuyo régimen, disciplina y doctrina debía estar bajo la legislación estatal[42]. El problema del Patronato como cesaropapismo condujo a la política de los concordatos, ya que todos los gobiernos desde México hasta Argentina, quisieron ver a los miembros del clero como funcionarios estatales.

11.2 La Iglesia y las nacientes repúblicas

Al concluirse el movimiento emancipador, América Latina conservó su esencia católica; años después, las cosas comenzaron a cambiar, y la Iglesia tuvo que aprender a vivir en medio de situaciones un tanto hostiles. Por tanto, se puede hablar de una

41. En relación con los cementerios, Eduardo Cárdenas hace una lectura que puede ser tenida en cuenta; el autor sostiene que con esto se despojaba de todo carácter sagrado la realidad de la muerte, una realidad a la cual han sido muy sensibles los pueblos iberoamericanos. Cf. CÁRDENAS, Eduardo. *América Latina: la Iglesia en el siglo liberal.* Bogotá, 1996, p. 57.

42. Sobre el tema del patronato republicano, existe buena literatura, y la obra más fuerte al respecto es la del sacerdote peruano Francisco de Paula Vigil *Defensa de la autoridad de los gobiernos contra las pretensiones de la curia romana* que data de 1848. En la misma línea se ubica el también peruano Manuel Lorenzo Vidaurre (1792-1875; Tacna – Lima) con *Proyecto de código eclesiástico;* este autor parece que murió sin reconciliarse, y su deceso fue una manifestación de duelo para masones, liberales y garibaldinos. En el discurso fúnebre se dijo “que el arcángel de la democracia americana vele su sepulcro”. La respuesta a la obra de Vigil fue de Pedro Gual *El equilibrio entre las dos potestades,* o sea los derechos de la Iglesia vindicados contra los ataques del Doctor Don Francisco de Paula Vigil y data de 1852.

infortunada coyuntura histórica, en la cual la Iglesia no se resignó a estar marginada, sino que aprendió a responder al asedio, se fue haciendo combativa y dinámica en su pensamiento; comenzaron a aparecer los laicos, en lo social y en lo político.

En este período la Iglesia, única institución que permaneció del régimen colonial, sufrió los golpes de una historia conflictiva, que se pueden ver como parte del proceso institucional de la política que, aunque fue duro para la Iglesia, poco cambió el aspecto tradicional y cotidiano de la vida cristiana, porque casi siempre fue la Iglesia la víctima del militarismo del siglo XIX. Durante ese siglo casi toda América Latina se vio en medio de cruentas luchas entre quienes buscaban la afirmación de la identidad con el pasado (conservadores) y quienes sostenían la afirmación de la futura modernidad que aún no existía (liberales); fue la lucha entre la tradición y el desarrollo, entre comunidad cultural e individualidad democrática, entre federalismo y centralismo. Frente a esta posición la Iglesia normalmente optaba por la primera parte de los binomios, y los organizadores de los estados por la segunda; mientras tanto el pueblo, los cristianos, continuaban su cotidiano sufrimiento.

En el ambiente de la restauración europea (1815-1848) que precedió al fenómeno del imperialismo, América Latina vivió el caos de la formación de los estados, y la Santa Sede comenzó a nombrar los primeros obispos residenciales para sedes americanas sin el concurso de la corona española; esto se presentó con Gregorio XVI (1831-1846) quien en el consistorio del 28 de febrero de 1831 anunció el nombramiento de seis obispos y con la encíclica *Sollicitudo Ecclesiarum* de agosto 5 de 1831 reconoció las nuevas repúblicas. Pero fue Pío IX[43] (1846-1878) quien más influyó en América Latina durante este período; de este Papa, se sabe que era conservador y un tanto intransigente e integrista por

43. Este Papa fue beatificado el 3 de septiembre de 2000; ese mismo día también fue beatificado Juan XXIII (1958-1963).

lo que la Iglesia se romanizó. Tal actitud condujo a que algunos gobiernos rompieran con la Santa Sede, más por inexperiencia que por anticristianismo; fue en este período cuando nació el mito de una Iglesia en Latinoamérica netamente conservadora en contraste con gobiernos liberales básicamente antieclesiales.

La Iglesia vivió durante este período una crisis: del Patronato al Concordato, de una institución sobre el Estado, si bien el estado determinaba casi todo, a ser tenida como una sociedad que forma parte del Estado; a esto se le une que la Iglesia no podía desarrollar bien sus funciones porque la falta de religiosos y de clero era alarmante, y su pobreza (desamortización) y desarticulación era notoria. La desamortización, el hecho que los gobiernos necesitaban dinero, condujo a una lucha ideológica contra la Iglesia para justificar civilmente su comportamiento; en gran medida esta lucha justificadora fue realizada por la masonería. Frente a estos factores adversos, la Iglesia comenzó a abandonar la política para centrar su atención en la pastoral.

Mientras que las élites, eclesial y política, vivían en luchas ideológicas, el pueblo, de hecho excluido de esta polémica, continuaba con su fe en un período en el cual se pasaba de la cristiandad colonial al catolicismo romanizado; sólo cuando una parte de la jerarquía dejó el aspecto político, se acercó al pueblo, que vivía en carne propia las cruentas luchas del tiempo de la organización nacional. En medio de tantos estragos, la Iglesia, a pesar de las críticas recibidas, fue la única institución que sirvió como punto de referencia. Aquí surgió otro mito (una realidad): el de un catolicismo americano mayoritariamente femenino.

Dado el nacimiento de las naciones, se ofrecen a continuación algunas notas sobre las diferentes regiones.

En Brasil, la Iglesia aparece más romana que nacional y con una mayor preocupación por los blancos; al tiempo que esto sucede, la Iglesia comenzó a buscar la autonomía frente al Estado con lo que se presentó la lucha religiosa en cuyo marco aparece la tardía preocupación por la esclavitud. Por lo que hace

referencia a la esclavitud, su abolición en 1884 fue motivada en gran parte por la Iglesia cuando algunas órdenes religiosas comenzaron a liberar sus esclavos. Al final de este período la Iglesia en Brasil contaba con once diócesis y adquirió mayor autonomía frente al Estado, que a su vez se hizo más poderoso.

En México, la Iglesia vivió dos períodos difíciles. Hasta 1854 vivió bajo la hegemonía de Santana (o Santa Ana) y del "santanismo"; como datos particulares se citan: la abolición de unas leyes antieclesiales en 1834 y la anexión de algunos estados mexicanos a Estados Unidos. Hasta 1876, cuando inició el *porfiriato*, la Iglesia vivió una fase en la que lentamente todo era secularizado, laicizado, bajo el mandato de Benito Juárez quien en 1859 entró en la capital.

En Centroamérica la Iglesia vivió una batalla jurídica e institucional en la que fueron introducidos el matrimonio civil y el divorcio, la secularización de los registros civiles, los cementerios y la educación. En esta región se presentó el fallido cisma de El Salvador capitaneado por el obispo Matías Delgado. Hacia 1871 se presentó un ataque del liberalismo contra la Iglesia, más por cuestiones económicas que religiosas.

En Colombia y la Región Andina se dio la separación entre la Iglesia y el Estado en medio de regímenes políticos liberales y totalitarios que tenían en la masonería su mayor aliado para justificar las expropiaciones; caso particular es Ecuador, en donde durante el gobierno conservador de Gabriel García Moreno (1860-1875) se puso en práctica lo que Pío IX deseaba hasta el punto que este gobierno fue visto como una dictadura fundada sobre un catolicismo intransigente. En esta región, la Iglesia no pudo desarrollar bien su acción pastoral porque contó con la supresión de los diezmos en diferentes países.

En el Cono Sur, la región más pobre durante la Colonia, se convirtió en la privilegiada, lo cual no evitó los momentos de crisis que vivió la Iglesia. En Argentina, una nación que según la constitución era católica, la Iglesia estuvo sometida al poder

estatal y político de los caudillos, y debía aceptar la libertad de cultos. En Paraguay las cosas fueron peores por la dictadura del "doctor Francia" (José Gaspar Rodríguez, 1816-1840), la presidencia de su hijo Francisco Solano López (1862) y la guerra del Chaco. En Uruguay la Iglesia vivió bajo las miradas, liberal en lo universitario y masona en lo político. En Chile las cosas fueron un poco mejores porque sólo en 1876 comenzó la época liberal; antes de ese año la Iglesia fue normalmente respetada, si bien en 1874 fue abolido el privilegio eclesiástico y se permitió la entrada de los protestantes.

En el Caribe la Iglesia vivió una de las historias más complicadas porque en cada isla se vivía una situación particular y porque los intereses de tres naciones (Holanda, Francia e Inglaterra) frente a una España en decadencia complicaban las cosas. En aquellas islas la Iglesia vivió una doble situación: algunos defendían los deseos de libertad, otros pretendían la continuidad del régimen político; de frente a la esclavitud hubo diferentes opiniones.

Concluyendo se puede decir que después de la independencia la Iglesia, a pesar de los avatares que soportó, engrandeció su influjo en el pueblo, y poco a poco se fue rehaciendo en diferentes campos, se adaptó con dolor a la nueva realidad y aprendió a vivir dentro de la pluralidad, y fue más libre, más popular, más cercana a la Santa Sede y más americana; esto da a entender que la Iglesia descubrió su destino histórico.

11.3 La Iglesia frente al estado liberal[44]

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado marcaron la vida y la marcha de la cristiandad en América Latina. Durante este período la mayoría de los estados latinoamericanos se fue transformando por el mercado mundial gracias a los sistemas de transporte y comunicación, la tecnología, la producción agrícola, ganadera y mi-

44. Para este apartado cf. CÁRDENAS, E. *Op. cit.*, pp. 69-96.

nera, el trabajo, la composición social y racional. Además, se pasó de la hegemonía británica y europea a la norteamericana, creándose un nuevo orden colonial en el que se presentaron cambios religiosos: llegaron o se restauraron las congregaciones religiosas, se presentaron misioneros católicos y protestantes que restauraban las respectivas misiones, algunos países con constitución liberal admitían la libertad de cultos, y la inmigración de católicos europeos produjo algunos cambios en las prácticas religiosas de algunas regiones suramericanas. El cambio económico vivido por América Latina a finales del siglo XIX y comienzos del XX permitió la sumisión económica de esta región a las nacientes multinacionales anglosajonas que comenzaron a intervenir, incluso en la política, buscando ventajas económicas, religiosas y políticas.

Durante estos años la Iglesia tuvo que enfrentar el desafío de las nuevas clases en el poder, que eran secularizadas, y con deseo de laicizar la sociedad a través de las asociaciones, los periódicos, los partidos liberales, las sociedades literarias y el apoyo de las logias masónicas. Con esto, la cuestión religiosa se volvió a politizar, la Iglesia apoyaba públicamente los partidos conservadores y todos aquellos movimientos que estuvieran en contra de las ideas liberales, que sostenían que con la instrucción y las ideas se podría cambiar el mundo de los hombres para sacarlos del oscurantismo a la luz, y de la barbarie a la civilización, regenerando la raza mediante la inmigración y la mente mediante la instrucción.

Frente a los cambios la Iglesia se puso a la defensiva, sobre todo cuando algunos de sus privilegios fueron atacados: la inalterabilidad de los bienes, el cambio de nación y de religión de algunas regiones provocó una cierta actitud en contra de los católicos (caso de México); además, la Iglesia tuvo que fijar una posición, que de hecho no fue del todo clara, frente a la expansión de las haciendas agrícolas y exportadoras que casi siempre entraban en conflicto con los indígenas y los pequeños propietarios; en este aspecto la Iglesia y el Estado se unieron en la obra civilizadora de los salvajes y su incorporación a la nación como elementos útiles. En la mayoría de los conflictos sociales y económicos, la Iglesia fue llamada a ejer-

cer un papel moderador y mediador para que las poblaciones rurales se sometieran a una nueva dominación; en los lugares donde fracasaban las luchas eran particularmente crueles, y el silencio de la Iglesia no dejaba de ser elocuente. Caso particular es la revolución de los cristeros en México (1926-1929) que cierra una serie de movimientos populares que lucharon por defender la fe frente a un estado que los oprimía y una jerarquía eclesiástica que prácticamente no ejercía su misión profética.

Algunos de los estudios históricos de este período hablan del enfrentamiento público entre la Iglesia y el Estado Liberal con su particular legislación, es decir, presentan una Iglesia que lucha por salvar la confesión religiosa de la mayoría de la población y los privilegios adquiridos, mientras que el estado se esfuerza por destruir su influencia al reducirla a la esfera privada. A nuestro juicio, la realidad es compleja: al interior de la Iglesia existían sacerdotes y laicos liberales, y al interior de los grupos liberales existían católicos comprometidos con su fe. El proyecto liberal, Iglesia libre en Estado libre, pretendía reducir el poder de la Iglesia en política, economía, sociedad e ideología; frente a este proyecto nace la politización de los asuntos religiosos y la progresiva alianza de la Iglesia con los partidos políticos no liberales. Así fue como se llegó a entender que un católico no podía ser liberal y que un liberal no podía ser católico; surge, entonces, el mito del liberalismo como pecado, tan predicado, incluso en nuestros días, y tan favorecido por la actitud antiliberal de la sede romana con Pío IX, el *Syllabus* y el Vaticano I.

Al final de este período, de 1920 a 1930, la Iglesia cambió lentamente de actitud; comenzó a salir del problema del conservadurismo y el liberalismo para entrar en el del comunismo; también comenzó a superar el europeísmo, para preocuparse por lo propio de América Latina. Los problemas sociales y el subdesarrollo comenzaron a formar parte de su proyecto pastoral, y se abrió a las masas populares sin olvidar las élites.

En 1899 se celebró en Roma el Concilio Plenario Latinoamericano, cuyas declaraciones seguían las líneas generales de Trento y

Vaticano I, y las encíclicas de Pío IX y León XIII, olvidando por completo los concilios provinciales y regionales celebrados en América durante la colonia; así, la posición antiliberal se reforzó y la romanización de la Iglesia en América Latina se hizo cada vez más notoria. Posterior a este Concilio se dio como norma la reunión periódica de los obispos en el ámbito regional para acomodar las normas del Plenario a la realidad regional y local.

Finalmente, entre 1880 y 1930 la Iglesia en América Latina se vio favorecida con la llegada de varias familias religiosas que asumieron con dedicación los más diversos campos pastorales; en este sentido los religiosos se convirtieron en la respuesta de la Iglesia a la sociedad que esperaba el mensaje del Evangelio, y a la prensa liberal que deseaba la secularización; mientras tanto, gran parte de la jerarquía eclesiástica y política continuaban con un fuego cruzado de palabras que cesaba cada vez que compartían una frugal mesa.

11.3.1 Estados confesionales y soberanía popular

Las nacientes repúblicas se declararon católicas, y las primeras constituciones buscaban privilegiar, al menos en teoría a la religión católica. México, Guatemala, El Salvador, Honduras, Colombia, Venezuela, Perú, Bolivia, Chile, Paraguay, Uruguay, Argentina, etc., fueron países cuyas primeras constituciones, aún en el siglo XIX, tenían un marcado carácter confesional, a veces hasta se exigía en los textos constitucionales que el presidente fuera católico. Estas declaraciones confesionales respondían a la cultura y a la sensibilidad religiosa de América Latina en los primeros años del siglo XIX, y aseguraron una relativa paz religiosa que se vio interrumpida cuando se llegó al segundo período del liberalismo del siglo XIX.

De los estados confesionales, influenciados por pensamientos patronales, se llegó a la soberanía nacional; en este argumento, el Papa era presentado como la cabeza de un gobierno extranjero que intervenía en el régimen interno de los estados con lo que apareció el sentimiento antirromano. Por ello se puede decir que el argumento de la soberanía nacional se convirtió en la mejor arma para

hacer del patronato republicano un elemento que pudiera esclavizar a la Iglesia; es más, a la luz de la soberanía nacional, el derecho de patronato se asentó en las constituciones latinoamericanas, y los documentos pontificios quedaron sometidos al "pase" y al "exequatur". A la luz de este patronato se promulgaron leyes de reforma para disponer la disciplina, bienes, personas e instituciones eclesiásticas, en las diferentes constituciones nacionales que buscaban una Iglesia arrodillada y claudicante.

Debido a lo anterior se habla de gobiernos sacristanes, liberales y conservadores, que no eran abiertamente perseguidores, pero que se metieron a la Iglesia, en lo legislativo y lo práctico. En Caracas, el ecónomo de la catedral era nombrado por el gobierno civil. En Colombia hubo gobernadores y alcaldes que le imponían a los párrocos la obligación de solicitar permiso para ausentarse. En Ecuador hubo leyes que reglamentaban hasta la forma de tocar las campanas. La determinación de la Corte de Justicia de Santiago porque habían despedido al sacristán de la catedral. Las prohibiciones episcopales en Asunción. En Argentina había que entronizar el retrato del gobernante en mesas adornadas de flores o en sillones en los templos. En Río de Janeiro había que esperar el "exequatur" para consagrar cálices y patenas, y para exponer el Santísimo en un convento de religiosas.

Como los gobiernos estaban heredando las cosas de la Colonia, la diferencia radicaba, como dice Cárdenas, en la intención que animó al patronato español antes de la ilustración y al patronato republicano. Por esto la situación que se estaba viviendo se convirtió para los obispos y para varios clérigos en un caso de conciencia porque no se sabía qué alternativa tomar; es más, se repitió el caso de obispos que hicieron un doble juramento con ocasión de la consagración episcopal: uno, absoluto, el canónico, y el otro con salvedades redactadas de modo que los gobiernos quedaran satisfechos. A pesar de esto, la conducta de los obispos latinoamericanos no fue unánime: unos se supieron acomodar a las situaciones, otros se negaban a ello; los primeros seguían con sus diócesis, los segundos por lo general salían desterrados.

También hubo obispos que sin necesidad de hacer algún juramento siguieron en sus diócesis, porque los gobiernos durante su pastoreo no ejercían mucho su "ministerio de la sacristía". De acuerdo a ello se puede decir que durante gran parte del siglo XIX en los obispos latinoamericanos hubo heroicidad, perplejidades y servilismo que deben juzgarse a la luz de la realidad histórica del momento, sin olvidar que, en su mayoría, los obispos latinoamericanos, cuando se desencadenó la persecución, fueron firmes y fieles a la Iglesia y al pueblo.

Debido a las difíciles relaciones que se presentaron entre el Estado y la Iglesia, aparecieron los polemistas, defensores de la ortodoxia, para combatir las pretensiones civiles y demostrar sus incoherencias. Algunos polemistas famosos fueron: la revista *El defensor de la religión*, publicada en Guadalajara, Basilio Arrilaga en México, Vicente Solano y José Ignacio Moreno en Ecuador, el sacerdote Margallo en Colombia, Juan Egaña en Chile, la asociación Sociedad Santo Tomás de Cantorbery de Chile, etc.

11.3.2 Hacia una solución: concordatos y persecuciones

Frente a la problemática ideológica y práctica, aparecía la necesidad de dar una solución, porque las fuerzas se iban agotando y el pueblo se iba desorientando; por eso surgió el camino que buscaba una solución; dadas las particulares circunstancias del momento, una solución era el concordato, y otra las persecuciones. Algunos gobiernos quisieron hacer concordatos con la Santa Sede; unas veces lo hacían por convicción, toda vez que pensaban que las autoridades de un pueblo católico debían regirse de forma jurídicamente correcta; otras veces lo hacían para tener el Patronato y ejercerlo sin escrúpulos ni oposiciones.

Desde los primeros años de la vida republicana se quiso hacer concordatos, pero las cosas no eran fáciles porque no había "buena fe" para hacerlos; además, desde 1820 hasta 1860, la Iglesia permaneció o unida o sometida al Estado, pero buscaba cómo defenderse de los diferentes gobiernos, y aunque se quería un concordato, los gobiernos sólo pretendían una Iglesia sometida. Por

eso los intentos que se hicieron en América Latina, en materia concordataria, fueron inútiles hasta finales del siglo XIX ya que unas veces se oponían los congresos, otras veces se moría el gobernante o había cambio de partido. Como esta política fracasó, se presentaron algunos convenios que en algo ayudaron a que las relaciones entre la Iglesia y el Estado no fueran tan tensas.

Como la política de los concordatos no fue exitosa, se presentó la persecución o lectura un tanto acomodada de la separación entre la Iglesia y el Estado, tal como sucedió en México, Centroamérica y Colombia; todos los casos son bastante similares.

En México, hacia 1850 se registró la exasperación del conflicto religioso, y en la revolución contra la dictadura de Santana (1853) las fuerzas contrarias descienden al campo con dos tendencias polarizadas, dos mentalidades que no quieren transigir; triunfaron los liberales que, ayudados por Estados Unidos, eran dirigidos por Ignacio Comonfort, quien a partir de 1855 comenzó a dar leyes anticatólicas: supresión del fuero eclesiástico, desamortización de bienes[45], etc. En 1857 se comenzó a legislar sobre los estipendios, con lo que comienza la regencia civil en la economía de la Iglesia; en el mismo año se promulgó una constitución civil. Al poco tiempo estalló una guerra civil entre los que aceptaban la constitución mencionada con algunas variantes y sus defensores radicales; Benito Juárez aprovechó la coyuntura y culpó a los sacerdotes de la guerra. En 1859 se expidieron algunas leyes de reforma que, además de estar en contra de la Iglesia, declaraban la separación de la Iglesia y el Estado. Como el pueblo no quiso jurar la constitución, el gobierno propuso la creación de una Iglesia nacional. Todo parece indicar que como no se pudo crear esta Iglesia, algunos, entre obispos, sacerdotes y laicos, fueron torturados, ahorcados y fusilados. A partir de entonces, la Iglesia en México quedó marginada por decreto y se

45. La confiscación de bienes duró desde 1856 hasta 1859. Sobre la historia de esta confiscación en México: cf. BAZANT, J. *Los bienes de la Iglesia en México* (1850-1875). México, 1971.

creó una república laica de espaldas a cualquier referencia religiosa; por ello se puede hablar del triunfo de un liberalismo radical, convencido de la incompatibilidad entre el catolicismo y la modernización. Pero no todo fue un triunfo liberal porque la Iglesia salvó su libertad, se volcó al pueblo, a la masa popular siempre fiel y cristiana[46].

En Colombia el liberalismo se hizo radical desde 1849 y se impuso como contrario a la Iglesia en 1861; en ese año 17 obispos fueron expulsados o encarcelados y la Iglesia perdió parte de sus bienes. Dos años después, en 1863, se promulgó una constitución, frente a la cual hubo divisiones, pero el pueblo tampoco traicionó a la Iglesia.

Para terminar el apartado de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el siglo XIX, se puede decir que este siglo constituye una interminable cadena de conflictos en donde la exasperación y la polarización de actitudes y pensamientos concluyeron en una ruptura; a pesar de ello la cultura tradicional católica siguió actuando, caminando hacia una nueva civilización; no obstante lo anterior, amplios sectores de la sociedad moderna, precisamente los más influyentes, ya no pertenecerían a la Iglesia.

12. Las estructuras de la Iglesia[47]

12.1 El Episcopado y las jurisdicciones

En el momento de la independencia, América Hispana contaba con siete arquidiócesis: México, Guatemala, Caracas, Santafé de Bogotá, Lima, Charcas y Santo Domingo, y 34 diócesis; la América Portuguesa, Brasil, contaba con seis circunscripciones. Casi todas estas circunscripciones eran verdaderas macrodiócesis, con

46. A pesar de las persecuciones hubo tres lugares en América que siempre fueron católicos y no hubo persecución: Jalisco en México, Antioquia en Colombia, y Santa Catalina en Brasil.

47. Para este apartado cf. CÁRDENAS, E. *Op. cit.*, pp. 99-134.

distancias que incomunicaban a los obispos entre sí, y cada diócesis era, en la práctica, una isla.

Los obispos, unos 40 en total, no eran prelados de grandes intuiciones, pero sí muy activos porque buscaban conservar la herencia religiosa; eran celosos de la moral, caritativos con los pobres, desprendidos de la riqueza, aguantadores de un clero en ocasiones puntilloso, con poca altura espiritual y teológica. Había un problema: la mayoría de ellos estaba politizada, y por eso la dificultad al momento de la emancipación era la lucha entre la fidelidad al rey y la fidelidad a la grey, lo cual se convirtió en un caso de conciencia. Debido a ello la postura de los obispos va desde el más exagerado realismo de unos pocos, pasando por los titubeos e indecisiones de otros, hasta el abandono de las diócesis de otro grupo; un pequeño grupo comprendió la realidad de la revolución, la acogió y permaneció en su puesto.

La múltiple actitud asumida por los obispos, hizo de la Iglesia Latinoamericana una Iglesia sin columna vertebral, una Iglesia que se desajustó. En 1829 no había ningún obispo en México; León, en Nicaragua estuvo sin obispo hasta 1849, Guatemala hasta 1843, Santafé de Bogotá estuvo sin obispo desde 1804 hasta 1827, Cuenca estuvo sin obispo entre 1813 y 1837. En Perú hubo diócesis sin obispo hasta 1835; la misma suerte corrió el cono sur. Esta situación creó crisis en el clero porque un candidato que quería recibir la ordenación tenía que desplazarse hasta donde hubiera un obispo, con lo cual se llegaba a un problema de jurisdicción.

Si los datos de los obispos pueden causar un poco de estupor, peor era la situación de centenares de parroquias vacantes, seminarios destruidos, anomalías en los cabildos catedralicios, intromisión de las autoridades civiles, pérdida y robo de algunos tesoros artísticos, y divisiones al interior del clero; por eso algunos autores[48] hablan de una Iglesia en disolución, olvidando las entrañas católicas de América Latina; pero la Iglesia, como el ave fénix, co-

48. Entre ellos: Schmidlin, Aubert, Koehler, etc.

menzó a reconstruir sus estructuras en medio de dificultades y con el apoyo del espíritu cristiano de los pueblos.

El proceso de restauración de la Iglesia en América Latina, sucedió en forma contemporánea a la política restauracionista europea del siglo XIX (1815-1870) en el marco de la Santa Alianza. Después de superar algunos conflictos con la monarquía y el gobierno español, la Santa Sede comenzó a nombrar obispos para América Latina, pero no nombraba obispos en propiedad sino vicarios apostólicos con carácter episcopal, porque cuando en 1827 nombró cinco obispos para la Gran Colombia se rompieron las relaciones entre Roma y Madrid.

Luego de unos inicios traumáticos y de superar los conflictos políticos, la Iglesia creció como nunca: entre 1830 y 1900 se crearon diez sedes metropolitanas y 57 sufragáneas, de tal manera que al finalizar el siglo en México había seis (a veces se habla de cinco) arquidiócesis y 21 diócesis, Brasil tenía dos sedes metropolitanas y nueve diócesis, Colombia contaba con una arquidiócesis y once diócesis. Estas diócesis se crearon a pesar de los problemas suscitados con los gobiernos liberales y sus arbitrariedades patronales, porque fueron los mismos gobiernos los que mostraron un marcado interés por la creación de las diócesis que se convirtieron en un elemento de prestigio y de afirmación nacionalista, a pesar de la secular y proverbial pobreza de algunas regiones latinoamericanas[49].

Durante el siglo XIX no hubo ningún cardenal en la Iglesia latinoamericana; el primer cardenal fue nombrado en 1904 y era brasileño. Entre 1820 y 1900 fueron preconizados cerca de 370 obispos; 50 de ellos fueron promovidos entre los 28 y los 39 años, y 13 después de los 70 años. Cárdenas dice haber verificado los datos de 349 obispos, pero sólo ha precisado los datos de 311, y ofrece los siguientes datos: 7 no alcanzaron a vivir un año

49. Los datos sobre el número de jurisdicciones son relativamente fáciles de precisar: al momento de la independencia eran 17, hacia 1870 eran 89, en 1900 eran 105: 17 arquidiócesis y 88 diócesis.

de vida episcopal, 5 cumplieron entre 45 y 49 años de ministerio, y 3 superaron los 50 años; dos murieron antes de los 34 años, dos alcanzaron más de 90 años, y 63 murieron entre los 65 y los 69 años. Más allá de los datos estadísticos, los obispos se tipifican de acuerdo a su actitud frente al poder estatal, porque de todo hubo; otro tanto puede decirse de la acción pastoral y de la preparación intelectual, sin olvidar su trabajo antes del ministerio episcopal, el crecido número de religiosos y las posibles tendencias regalistas que algunos tenían.

En la apertura del Concilio Vaticano I hubo 34 obispos de América Latina; el día en que se definió la infalibilidad papal, el 18 de julio de 1870, hubo 35; y cuatro murieron en Roma durante la celebración del Concilio.

12.2 El clero y las parroquias

El hombre consagrado a Dios, hace parte de la historia latinoamericana, porque sin su presencia y su actividad es imposible comprender la realidad religiosa y social de este continente; por lo general el pueblo urge su presencia, y aunque algunas veces lo persigue y calumnia, el sacerdote sigue siendo un eje en torno al cual gira parte de la historia cotidiana, sea en los pueblos remotos, sea en las grandes ciudades. En el siglo XIX esta realidad se veía por doquier, porque lo que el "cura" dijera era casi palabra de Dios, a pesar de las dificultades propias del ministerio y de la desigual distribución de los clérigos.

En el siglo XIX varios sacerdotes formaron parte de los cuerpos legislativos y ocuparon carteras ministeriales; otros sacerdotes desempeñaron una ejemplar actividad pastoral en los medios sociales y en las circunstancias más adversas; otros, por fidelidad al obispo y a la corona fueron expulsados de sus parroquias; otros por fidelidad a la causa revolucionaria fueron puestos en entredicho y hasta suspendidos por sus obispos; finalmente había otros, aislados en las más remotas parroquias que terminaban sus días en la más triste situación moral o militando en algún partido político,

así fuera irreligioso. Con el correr de los años, la mayoría del clero se alineó al lado del partido conservador, unas veces afectivamente y otras veces efectivamente; por esto la Iglesia fue tipificada como una entidad conservadora, que a veces fue acusada de subversiva porque estaba en contra de los gobiernos liberales de turno.

Uno de los temas más espinosos de la historia del clero durante el siglo XIX fue su intervención en la política, la cual se juzgó en algunas oportunidades como necesarias, pero con el tiempo se convirtió en una enfermedad del clero. Varios obispos y sacerdotes formaron parte de los cuerpos legislativos y en ocasiones los presidían; otros pensaron que para defender la Iglesia era mejor hacerlo desde dentro del congreso; otros, como el caso de algunos clérigos liberales colombianos, votaron para que algunos obispos fueran desterrados. Sobre el tema de la participación política del clero en el siglo XIX, es mucho lo que se dice y escribe, pero poco lo que en verdad y de verdad se sabe.

Uno de los grandes problemas del clero fue su alarmante disminución, lo cual está en sentido inverso al creciente número de habitantes; en esta desproporción, además de la intentada descristianización, se deben tener en cuenta otros factores como la aparición y el desarrollo de otras profesiones y actividades diferentes a la abogacía y la clericatura, las sedes episcopales vacantes, la extinción de los seminarios, la pobreza a la cual se vio sometida la Iglesia, la persecución, el descrédito y el desprestigio del estado sacerdotal. Todas estas causas, y otras que a lo mejor no se han descubierto ni estudiado, hicieron que la vida clerical durante el siglo XIX viviera un período de crisis, y en contraste con ello la religiosidad popular tomara más fuerza, siguiendo las enseñanzas que habían recibido[50].

50. Según las estadísticas, parece que hacia 1810 eran cerca de 25,000 sacerdotes en América Latina; hacia 1900 su número descendería a 14.800, lo cual equivale a una disminución del 40%; en Colombia el número oscilaba entre 1.800 y 1.900 hacia 1810 y en 1900 serían unos 1.000. Estos números incluyen los sacerdotes de ambos cleros. De ser cierta la estadística, habría un sacerdote por cada 640 cristianos en 1810 y en 1900 sería de 3.829. En Colombia la proporción sería de 1 x 550 en 1810 y de 1 x 3.000 en 1900. Cf. CÁRDENAS, E. *Apuntes.*

Cuando se habla del clero se debe hablar de la parroquia porque el cura párroco enraizado en la vida propia de su parroquia es un personaje sin igual, ya que comparte con el pueblo los avatares de su historia; no en vano algunos de ellos veían crecer varias generaciones y por ello el cura se convertía en una especie de padre de todos los habitantes del lugar. El sacerdote del siglo XIX conocía todos los detalles de la vida familiar de cada uno de sus feligreses, a quienes prácticamente criaba y formaba; de ahí que lo más importante, no era que los fieles aprendieran muchas oraciones, sino que fueran verdaderos cristianos.

Sin hacer un alto para estudiar el número de parroquias que podía oscilar entre 5.500 y 5.900, se puede afirmar que en el siglo XIX las parroquias eran extensas y con pocas vías de comunicación por lo que era normal que el párroco viviera aislado y desamparado y que su viaje a la sede episcopal o su encuentro con el obispo fuera algo especial; el problema grave para la historia es la parcialidad de las crónicas y de las fuentes, porque éstas normalmente hablan de los grandes centros urbanos y algunas poblaciones de mediana importancia, pero poco o nada de las parroquias misioneras y de las periferias de las diócesis.

Otro elemento importante es la formación del clero, que de hecho dejaba mucho que desear; todo parece indicar que la formación se reducía a saber algunas cosas de filosofía y de moral, una vez se dominara la gramática, la escritura y el catecismo. Esto era normal porque no había interés por una buena formación, ni medios ni recursos para hacerla: no había seminario, no había obispo, no habían profesores. Debido a la baja formación, varios sacerdotes predicaban poco y se dedicaban a los juegos de gallos, de azar, al baile, a la cacería. Por esto abundaron las intervenciones de Roma pidiendo que se remediara el deplorable estado de los clérigos, quienes en oportunidades se adherían a gobiernos irreligiosos porque vivían con timidez y servilismo. En las relaciones de los obispos es frecuente encontrar un lamento en torno a la lamentable vida que algunos sacerdotes llevaban; para solucionar esta situación varios obispos optaron por traer congregaciones religiosas especializadas en la formación del clero.

Pero no todo es oscuro en el panorama clerical del siglo XIX, porque el clero de América Latina no era un cuerpo corrupto; la sagacidad del pueblo profesaba un sincero afecto a los curas, un afecto sincero que sólo se logra cuando se vive con intensidad el camino elegido, y fueron muchos los curas del siglo XIX que con abnegación y celo pastoral supieron granjearse el afecto de sus feligreses. De estos clérigos, sin lugar a dudas, salieron los 17 obispos que sufrieron la cárcel y el destierro por defender la libertad de la Iglesia.

12.3 Los religiosos

Los protagonistas de la avanzada misionera de la Colonia vivieron durante el siglo XIX un período de crisis. De hecho la independencia encontró a las comunidades religiosas, que tendrían unos 540 conventos en América Latina, sumidas en una situación vulnerable, fiel reflejo de la crisis ibérica de comienzos del siglo XIX. Los decenios siguientes fueron peores por la decadencia interna y numérica de algunas congregaciones que terminaron saliendo de los diferentes países; los contornos de la catástrofe se hacen presentes.

El problema para el pueblo fue que con la disminución y expulsión de los religiosos, el soporte que nutría la forma cristiana de ser y pensar comenzó a hundirse: las cofradías se van muriendo, los templos se van cerrando, las bibliotecas van desapareciendo, etc.

Las causas de la disminución del número de religiosos son fundamentalmente dos: causas internas de las mismas órdenes, y hostigamiento de los nuevos gobiernos. Entre las causas internas se citan: la anarquía en la disciplina religiosa, la relajación conventual, la decadencia de los estudios, el mal manejo económico, el espíritu capillista, las parcialidades, las divisiones y las tendencias políticas, entre otras. Con relación al hostigamiento de los nuevos gobiernos, las leyes desamortizadoras y en contra de la vida religiosa, son los dos pilares que enmarcan toda una problemática.

Frente a la disminución del número de religiosos y su lánguido proceso en el siglo XIX, la Santa Sede y las mismas congregaciones tomaron cartas en el asunto, y en la medida que las leyes eran benévolas, comenzaron un proceso de restauración, de revitalización con la llegada de nuevos refuerzos con personal euopeo totalmente observante y renovado: benedictinos, agustinos, dominicos, franciscanos, jesuitas, eudistas, redentoristas, salesianos, corazonistas, maristas, lasallistas, etc. Todos venían llenos de entusiasmo y con una prehistoria limpia que les abría las puertas y una posible neutralidad política por el hecho de ser extranjeros.

El auge y acogida de las misiones de restauración y fundación demuestran que el catolicismo latinoamericano tenía deseo y necesidad de renovadas formas de apostolado; y en el marco de esta acogida y de este renacimiento se ubica el nacimiento de varias congregaciones autóctonas y la llegada de congregaciones femeninas de vida activa. Parece ser que a finales del siglo XIX, las comunidades religiosas superan en América Latina, lo que bien podría llamarse "un siglo de hierro"; y aunque se puede criticar la metodología empleada por algunas congregaciones por aquello de su mentalidad, no se puede negar que varios miembros de las diferentes congregaciones entraron en contacto con el pueblo rural al asumir diferentes territorios misionales.

13. El Concilio Latinoamericano de 1899[51]

El siglo XIX se cierra, para la Iglesia en América Latina, con el Primer Concilio Plenario. En 1892 se habían cumplido 400 años de la evangelización americana; pero esta celebración no tuvo el realce que se merecía por la situación que vivía la Iglesia en am-

51. Cf. ALDEA,Quintín y CÁRDENAS, Eduardo. *Manual de Historia de la Iglesia, X: La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina.* Barcelona, Herder, 1987, pp. 465-552.

plias regiones del continente; no obstante ello, se comenzó a hablar de la posibilidad de una reunión de tal magnitud que se realizaría en una sede que fuera determinada por los obispos, estando en sintonía con el movimiento panamericano que venía en auge desde que se inició en Washington en 1889. Cuando se habla de Concilio Plenario Latinoamericano se debe tener presente que en aquella época no existía una especificidad propia latinoamericana, porque los obispos no tenían ese criterio; lo único que los prelados sabían era que estaban en un continente católico en el que la idea del pluralismo había significado hostilidad y desintegración.

Hacia 1899, América Latina contaba con 104 jurisdicciones eclesiásticas: 19 arquidiócesis y 85 diócesis; y exceptuando el caso de México con 6 arquidiócesis, y de Brasil con 2, los demás países formaban una sola provincia eclesiástica, y cada jurisdicción abarcaba, hipotéticamente, una extensión de 204.000 kilómetros cuadrados. En el continente latinoamericano, existían pocas representaciones diplomáticas de la Santa Sede: Río, Bogotá, Santiago, San José, Lima (Quito y La Paz) y Caracas (Santo Domingo y Haití); tres concordatos efectivos: Colombia, Perú, y Haití; y diez gobiernos que tenían unas ciertas relaciones con Roma: Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Nicaragua, Haití, Honduras, Perú y República Dominicana.

Conociendo la realidad política de América Latina, el papa León XIII convocó el 25 de diciembre de 1898 a los obispos de esta región a reunirse en Concilio: era la forma más indicada para responder a los 400 años de evangelización en el marco de la política de León XIII, que buscaba reconciliar el catolicismo con la nueva cultura pero sin callar las insidias de algunas corrientes como: el liberalismo, la masonería, el positivismo, el nihilismo y el socialismo. A pesar de la orientación del Papa y su deseo de que la Iglesia recuperara o conservara las masas populares, la convocación del Concilio contó con las propuestas de los obispos Mariano Soler de Montevideo y Mariano Casanova de Santiago; junto a ellos, se ubican algunos prelados de México, Brasil y Colombia.

La mayoría de los obispos optaron por Roma como sede del Concilio, debido a motivos políticos, prácticos y efectivos; asistieron 53 obispos, y se sesionó desde el 29 de mayo hasta el 9 de julio de 1899. Los padres conciliares expresaban su situación anímica comentando las dolorosas experiencias vividas por la Iglesia, y por ello el deseo fundamental era recuperar el espacio perdido en donde se mezclaba un ideal hispanizante, una cierta nostalgia por la cristiandad colonial y la exaltación de la historia martirial de la Iglesia en América Latina.

El objetivo del Concilio quedó propuesto desde la sesión inaugural. "La mayor gloria de Dios; la defensa y propagación de la fe católica; el aumento de la religión y la piedad; la salvación de las almas; el esplendor de las Iglesias; el decoro y disciplina del clero, y la dignidad, defensa y ampliación del Orden Episcopal"[52]. Los decretos conciliares se desarrollaron bajo 16 títulos: la fe y la Iglesia, los impedimentos y peligros de la fe, el sacerdocio, el culto, los sacramentos, los sacramentales, la formación del clero, la vida y honestidad de los clérigos, la educación católica, la doctrina cristiana, el celo por la salvación de las almas, el modo de conferir los beneficios eclesiásticos, los bienes de la Iglesia, las cosas sagradas, los juicios eclesiásticos, y promulgación y ejecución de los decretos conciliares. Todos los decretos fueron organizados en 998 artículos con citas tomadas de León XIII, el *Syllabus*, Pío IX, el Vaticano I, y Trento.

Uno de los datos más interesantes del Concilio Plenario fue la preocupación de los obispos por la secularización de la escuela y el optimismo de los padres conciliares en la capacidad de respuesta cristiana que tenían los pueblos americanos; por desgracia, este optimismo era contrario a la ausencia casi total de la acción evangelizadora y catequética de los laicos. Otro dato interesante es el rechazo al estatuto patronalista de los gobiernos y la petición de un nuevo tipo de relaciones, como las que proponía la encíclica *Libertas* de León XIII.

52. Aldea, Q., y Cárdenas, E. *Op. cit.*, p. 525.

Al tratar el tema de las necesidades espirituales, enfatiza la lucha contra las perversiones de la dignidad humana y hace una denuncia sobre lo que hoy se llamaría sociedad de consumo. Es incisivo en la preocupación por los inmigrantes y exhorta para que fueran recibidos con caridad. En cuanto a la caridad, pide que se le permita a la Iglesia la posibilidad de restablecer este apostolado.

En lo referente al tema de la formación sacerdotal, existe una buena preocupación por la formación y moralidad de los sacerdotes. Y como no quisieron hablar de la crisis vocacional que se vivía, tomaron una actitud positiva hacia las órdenes religiosas.

En el tema del "catolicismo social" fue poco lo que dijeron, y de las culturas afroamericanas tampoco se dijo nada; esto contrasta con el pensamiento de los concilios realizados en Baltimore, Estados Unidos, desde donde surgió una corriente a favor de los negros. Pero no se puede decir que la actitud de los obispos fue parcial; eran otras circunstancias, y la acción pastoral con los negros y con los nativos era entendida como una acción misionera, como si aún no hubieran sido evangelizados.

A un siglo de distancia esta página del pontificado de León XIII, se ve con cierta tristeza porque este Concilio, si bien tuvo mucha incidencia en la realidad eclesial y jurídica del momento, su incidencia en la vida social de América Latina fue casi nula. Aunque el Concilio miró más hacia adentro y no tuvo muy en cuenta la transformación cultural que se estaba gestando, es claro que fue un concilio pastoral, muy en sintonía con los antiguos concilios regionales que se habían celebrado en América Latina. Este Concilio es bastante completo como diagnóstico de lo que había ocurrido, pero no pudo desarrollar los proyectos propuestos por diferentes circunstancias, entre ellas se cita el ataque del laicismo, ante el cual no había actitud conservadora que valiera.

En cuanto a la doctrina, recoge la enseñanza tradicional y la dispone en forma organizada y metódica para referirse a una Iglesia cuyos problemas y potencialidades no se alcanzaron a

individualizar del todo. Por ello, el mejor resultado del Concilio fue la creación de una conciencia comunitaria de Iglesia toda vez que el catolicismo en América Latina se dio cuenta que era un bloque continental aún sólido cuya fuerza había sido subvalorada por la hostilidad del siglo XIX. De esta experiencia nacieron las conferencias episcopales de cada país y, a través del tiempo, el Consejo Episcopal de América Latina.

Capítulo III

La Iglesia y la liberación en América Latina

14. Una aproximación a este período

América Latina se ha caracterizado en el siglo más reciente por un revolucionismo popular que viene al encuentro de la Iglesia que se vuelca cada vez más por la nueva vía que le abrió el Concilio Vaticano II; en otras palabras, la Iglesia se está enfrentando al tercer estadio de la llamada historia latinoamericana: estadio colonial, estadio neocolonial con oligarquías criollas, y estadio de revolución popular.

En la primera mitad del siglo XX, las jurisdicciones eclesiásticas variaron; en 1900 eran 19 arquidiócesis, 85 diócesis y 7 territorios misionales; hacia 1950 ya se habían creado 44 arquidiócesis, 144 diócesis, 31 vicariatos apostólicos, 34 prelaturas y 15 prefecturas: esto equivale a 268 nuevas circunscripciones. En Brasil la evolución también fue notable porque hacia 1940 eran cerca de cien las jurisdicciones eclesiásticas. Hoy las jurisdicciones sobrepasan el millar.

Sobre la forma de periodizar este capítulo, no existe unanimidad. Unos optan por estudiar la segunda mitad del siglo XX, otros por estudiar todo el siglo[1], otros más ponen el Concilio Vaticano II como el punto de partida; todo parece indicar que el

1. Entre éstos se encuentra Cárdenas, cuya visión puede ser valiosa: "Los primeros treinta años se cobijan bajo la etiqueta de cristiandad conservadora. Los siguientes veinte años se califican de nueva cristiandad, y, a partir del Concilio Vaticano II, se habla de Iglesia profética". Cf. CÁRDENAS, E. Op. cit., p. 180.

punto focal de la periodización es la lectura comparativa que se hace en torno a los primeros cuarenta años del siglo XX. Todas las periodizaciones son valiosas y tienen elementos positivos; pero como en este capítulo se está haciendo una propuesta pedagógica, la atención estará centrada en el estudio de la historia de la Iglesia en América Latina en la segunda mitad del siglo XX.

La coyuntura de un nuevo siglo[2], no significó un gran cambio para América Latina porque se siguió conservando el carácter rural, la mentalidad liberal siguió en varios estados dirigiendo el panorama político, aparecieron nuevas dictaduras que pusieron un toque de inestabilidad en diferentes países, siguió la estratificación social y se agudizó la desigualdad económica. No obstante, en la primera mitad del siglo XX se presentaron nuevos acontecimientos en el campo político[3], internacional, económico[4] y social. Debido a esto se puede subdividir la historia de la Iglesia en el siglo XX en tres períodos: las guerras, la pos-guerra y el conciliar.

En relación con los aspectos de la vida cristiana todo parece indicar que persisten las posturas del siglo XIX. La Iglesia continúa con una metodología pastoral rural y clerical, y la acción apostólica se desarrolla a través de esquemas de conservación y defensa, lo cual da a entender que no se había captado la transformación social porque las soluciones ofrecidas frente a los problemas del sindicalismo y el comunismo eran entre cautelosas y paternalistas. Además, la Iglesia latinoamericana, poco pesaba en el ámbito de la

2. Cf. CÁRDENAS, E. Op. cit. pp. 177-193.

3. En lo político se pueden citar algunos movimientos como Córdoba (Argentina, 1918) que conmovió al mundo universitario; la revolución mejicana y la creación del PRI que estuvo en el poder hasta el 2000; la creación del APRA en Perú; la creación de partidos comunistas y frentes nacionales en varios países; la lucha de Sandino en Nicaragua (1930-1934); la revolución de los cristeros en México, la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935), los enfrentamientos por cuestiones territoriales, etc.

4. En lo económico, América Latina se desplazó de la órbita inglesa a la norteamericana.

Iglesia Universal[5], y en algunos países se acentuó la persecución contra el catolicismo y se sigue viviendo la manía patronal.

Pero no todo es continuación, también se presentan hechos de un nuevo tiempo: se acrecienta el prestigio de la Santa Sede por aquello de los concordatos[6] y las relaciones diplomáticas; crece el número de las jurisdicciones eclesiales; los medios y las vías de comunicación se convirtieron en aliados de la Iglesia; llegaron numerosas comunidades religiosas que aportaron metodologías y visiones más modernas en diferentes campos, principalmente la educación; se inició el lento despertar del laicado, los gobiernos liberales dejaron de perseguir a la Iglesia y en algunos Estados como Brasil, Uruguay y Chile, se logró la separación entre la Iglesia y el Estado como una garantía de libertad e independencia; y las diferencias regionales se fueron perfilando con mayor claridad, incluso en lo eclesial[7].

Cuatro elementos son los más representativos de los primeros años del siglo XX: las persecuciones de México, Guatemala y Ecuador, y la descristianización de Uruguay. Como sería largo hacer un estudio de cada uno de estos elementos, sólo se darán algunos datos representativos. El catolicismo mexicano fue perseguido y sometido a una violenta hostilidad entre 1911 y 1937, durante la época del caudillismo; el catolicismo mexicano no fue reaccionario a los cambios sociales. Después de 1917 el país quedó en manos de gobiernos antieclesiales que promulgaron una constitución que se ensañó contra las personas y las instituciones católi-

5. El aporte que Cárdenas da a la Historia de la Iglesia es de por sí elocuente: cf. CÁRDENAS, E. "El catolicismo latinoamericano entra en escena (1940-1965)". En: FLICHE, A., y MARTIN, V., (dir). *Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días,* XXVII. Valencia 1984, pp. 351-481. Se citará: CÁRDENAS, FLICHE – MARTIN.

6. México fue el único país de América Latina que no estableció relaciones con la Santa Sede.

7. Por estas diferencias regionales, cada Iglesia particular tuvo una experiencia diferente; en algunas regiones la Iglesia se limitó a sobrevivir; en otras, la Iglesia tuvo oportunidad de florecer, conservar y acrecentar la riqueza espiritual. Estas diferencias hacen que en una historia general de la Iglesia en América Latina, sea un período bien particular.

cas, hasta dejar a la Iglesia en la más indefensa situación. La Iglesia fue perseguida por su fuerza popular, porque se convirtió en una presencia incómoda, que finalmente triunfó[8]. En Guatemala las cosas eran peores: la Iglesia fue catalogada como secta al margen de la ley desde 1870. Esta situación estuvo en vigor por 85 años, hasta 1955; allí no hubo ninguna revolución popular y por ello es un enigma sociológico la forma como el catolicismo sobrevivió. En Ecuador, la situación fue similar a partir de 1895 y hasta la década de los años cuarenta del siglo XX; allí también hubo constituciones irreligiosas que terminaban marginando a Dios del pensamiento y de la vida. En Uruguay surgió por unos treinta años una cultura diferente y laicizada con una legislación escolar y familiar ajenas a toda referencia religiosa, originada por el pensamiento de José Batlle y Ordóñez.

En Brasil la situación también era difícil: con la caída del imperio, se declaró la separación entre la Iglesia y el Estado; parece que de un golpe la Iglesia perdió las ventajas que poseía en un imperio confesional, y los católicos comprendieron que las ventajas eran una falacia y un camino de opresión porque el estatuto republicano era laico. No obstante ello, nunca se llegó a la intransigencia que se vivió en otras regiones porque León XIII y Pío X tuvieron una actitud que ayudó a allanar el camino para posteriormente convertirse en una especie de colaboración y armonía bajo la presidencia de Getulio Vargas (1930-1945), después de superar algunos períodos de crisis que las instituciones civiles fueron incapaces de solucionar. En el marco de estas crisis se ubica el arzobispo Sebastián Leme y la creación de la Liga Electoral Católica (LEC) en 1932.

Un fenómeno que golpeó a la Iglesia fue la presencia de las dictaduras[9], con las cuales la Iglesia ha tenido que convivir largos perío-

8. Existe una historia novelada sobre esta persecución: cf. MEYER, J. *La cristiada*. México, 1980.

9. Entre las dictaduras más largas se citan: Porfirio Díaz en México (1876-1911), Manuel Estrada Cabrera (1898-1920) y Jorge Ubico (1931-1944) en Guatemala, Santos Zelaya (1893-1909) y Anastasio Somoza (1937-1978) en Nicaragua, Juan Vicente Gómez (1908-1935) en Venezuela, Castro desde 1959 en Cuba.

dos. Por norma casi general, la Iglesia, en varias oportunidades entendida como jerarquía, ha mantenido una actitud de sobrevivir antes que enfrentarse; las pocas veces que se enfrentó, como el caso de Centroamérica, Venezuela y Colombia, se preocupó más por la situación religiosa, que por lo político y lo jurídico. Cárdenas clasifica las dictaduras en primitivas, ilustradas y despóticas[10].

Lo más representativo de la Iglesia frente a las dictaduras fue su imposibilidad de pronunciarse en forma oficial, ya que como persona jurídica la Iglesia no tenía reconocimiento oficial; se aclara que así como la Iglesia no era oficialmente perseguida[11], tampoco tenía mucha injerencia en la sociedad, y sólo era criticada cuando se pronunciaba en contra de algunos personajes que participaban en la dictadura. Es posible que debido a esta situación, que puede verse como una dicotomía, se hable de una complicidad y bendición eclesiástica otorgada a las tiranías; pero esa no es toda la verdad porque si bien es cierto que la Iglesia sólo se pronuncia en temas religiosos y en casos extremos, no por eso se puede afirmar que llevara una actitud de aprobación frente a las dictaduras; faltó un poco de compromiso profético, pero no por eso guardó silencio y complicidad ya que el tema de los derechos humanos era prácticamente desconocido.

En la primera mitad del siglo XX, en la década de los años 30, la Iglesia se sintió alarmada por la oleada de pastores protestantes, la escasez de sacerdotes, la fuerza del marxismo, los frentes populares, el sindicalismo, las sectas y el urbanismo; estos fenómenos, propios de la transformación del siglo XX, comenzaron a cuestionar la pastoral.

10. Cf. CÁRDENAS, E. *Apuntes*.

11. Un caso bien particular fue la dictadura de Gómez en Venezuela, porque en los primeros veinte años de esta dictadura la Iglesia fue favorecida a tal punto que un historiador habla de una reconstrucción institucional de la Iglesia; en contraprestación Gómez recibió una condecoración de la Santa Sede en 1916. No obstante estas buenas relaciones, varios sacerdotes murieron en la cárcel. Cf. VIANA, M. *La Iglesia venezolana y la dictadura de Gómez*. Roma, 1985.

14.1 El catolicismo social[12]

En el siglo XX se asiste a la transformación de América Latina, que se convierte en un continente en erupción, porque varios procesos cambiaron la fisonomía de la región: el urbanismo, el crecimiento de las clases medias, la industrialización, la aparición del proletariado urbano, los movimientos sindicalistas, el comunismo, los grupos subversivos, etc. Se puede decir que en América Latina se gestaba un cambio global a pesar de los problemas que se vivían: analfabetismo, epidemias, dictaduras, monocultivos, caudillismo, golpismo, concentración de la riqueza en manos de unos pocos y hasta injusticia estructural.

Los católicos no tenían una actitud unánime porque la respuesta no era homogénea, y en varios países como México, Argentina y Chile[13] se fue desenvolviendo un catolicismo social que intentaba dar una respuesta a la realidad del momento. Al interior de este catolicismo se gestaron los movimientos de liberación que después se convirtieron en líneas de reflexión teológica. En los tres países mencionados, a pesar de las limitaciones, era posible desarrollarlo por la presencia de algunos elementos: comunidades católicas fuertes, situaciones sociales y económicas que ponían de relieve la injusticia social, ciudades proletarizadas, centros industriales y organizaciones sindicales. Con el tiempo la fuerza de este catolicismo, alimentada por la Acción Católica, se fue expandiendo a lo largo y ancho de América Latina, a pesar de que la Iglesia era demasiado eclesiástica y veía los problemas con una óptica religiosa.

Hasta la década de los años 40 del siglo XX parece que el laicado católico carecía de formación social, que la doctrina no

12. Cf. CÁRDENAS, *E. Apuntes*. Según Dussel, éste fue el catolicismo que entró en crisis.

13. Estos países son los pioneros del catolicismo social. En México se tuvo incluso un sindicalismo católico que fue destruido en 1926; en Argentina se celebraron varios congresos sociales católicos entre 1903 y 1921; en Chile la cuestión social fue una preocupación fundamental de la Iglesia, pero al poco tiempo se vio entorpecido por la sospecha o por las trabas que venían desde el gobierno y desde la misma Iglesia.

había transformado la mentalidad de las clases influyentes, y que el magisterio episcopal y la actitud de la Iglesia se mantuvieron con una visión paternalista y de temor, frente al influjo del socialismo y del comunismo que comenzaron desde 1900 y 1925 a conquistar o a formar sindicatos.

Desde la década de los años 40 del siglo XX se va viendo un cambio particular, casi contrario a la Iglesia: la masa popular que antes era adicta a la Iglesia comenzó a alejarse de ella, y la acción social de la Iglesia era más una cuestión de buena conciencia que un proyecto de pastoral social, y por eso hubo necesidad de un cambio[14]. Da la impresión que la Iglesia también cambió: de ser una institución que iba a la vanguardia, muy pronto se quedó en la retaguardia; con los años, la situación ha venido cambiando, y aunque todavía se habla mucho y se hace poco, se puede decir que actualmente la propuesta social de la Iglesia en América Latina se debe canalizar por el triple proceso que ofrece el documento de Santo Domingo, y del compromiso de algunos miembros de la Iglesia que han hecho de su vida un verdadero "evangelio vivo", que sin hacer marchas con banderas blancas y lazos verdes, ni opciones preferenciales, viven a plenitud un verdadero misterio, no de inculturación, sino de encarnación, porque se hacen "pares" con las personas con quienes comparte su experiencia de fe.

14.2 Fidelidad religiosa y religiosidad popular[15]

El pueblo es el grupo humano en cuanto distinto de las instituciones. La religiosidad popular es la manera como el cristianismo

14. En el contexto de este cambio se ubica la figura del sacerdote chileno Alberto Hurtado sj, quien hizo comprender que si el apostolado de la Iglesia quería ser eficaz debía volcarse a una acción popular y al conocimiento técnico de los problemas sociales.

15. Cf. CÁRDENAS, E. *Apuntes;* CAMPOS, C.M. "Devociones populares, introducción a su estudio en Costa Rica". En: *Senderos,* 1984-1985; AUTORES VARIOS. *La religiosidad popular paraguaya.* Asunción, 1981.

se ha encarnado en la cultura y en los estratos étnicos latinoamericanos, y ha llegado a ser vivido y manifestado en y por el pueblo; la religiosidad popular no es una manifestación sentimental, sino una expresión de fe; no es un término excluyente de las referencias institucionales del culto católico o de la acción pastoral de la Iglesia. A pesar de esta definición, la religiosidad popular implica las masas, el folclor, la sensibilidad, las fórmulas de devoción que pocas veces se ciñen a la teología. Por ello, la religiosidad popular es un vínculo social de la masa que vive a diario el drama del anonimato: por lo menos en la cultura de la pobreza, esta religión popular con su agudo sentido comunitario va contra el sentimiento de marginación, de abandono, de no pertenecer a nada.

Se parte de una realidad: en América Latina el sustrato católico siempre ha permanecido; es posible que la conducta no esté de acuerdo con la fe, pero el sentimiento del pueblo es cristiano, de acuerdo a la respuesta que da a las llamadas que en algunas ocasiones la Iglesia hace. En América Latina, sólo existe, desde el objetivo de esta historia, una realidad que da cohesión al continente: la fidelidad del pueblo a la fe y la forma como expresa esa fe. Es cierto que existen lagunas pastorales que son bien aprovechadas por cristianos de otras confesiones, pero a pesar de ello, el latinoamericano ha expresado su fe, aun en medio de las más inusitadas situaciones, por lo que en oportunidades se habla de un cierto providencialismo, que quiere hacer de América Latina un continente siempre joven (de esperanza) y católico (cristiano).

Un pilar básico de la religiosidad popular es la idea de Dios; es cierto que puede ser una idea pueril y antropomórfica, pero es propia de una teología espontánea que expresa la dependencia de Dios, cuando no encuentra respuestas adecuadas para explicar algunos fenómenos, como sucede con las calamidades. En el fondo las expresiones "Nuestro Amo", "Su Divina Majestad", "Gracias a Dios", "Dios se lo pague", "Papá Lindo", etc., expresan el sentido teológico de la omnipresencia de Dios y de temor de Dios; estas expresiones implican una bien refinada y práctica teología. En relación con la cristología, si bien se conservan las devociones

coloniales de la infancia y pasión del Señor[16], se enfatiza la devoción al Corazón de Jesús, a la Misericordia de Dios, etc.

Junto a la expresión religiosa se ubica la fidelidad a la Iglesia; así las leyes fueran contrarias a los principios católicos, el pueblo siempre estuvo de parte de la Iglesia. En México es como un paradigma la guerra de los cristeros (1926-1929), que raya en el heroísmo de los cruzados con una clara y elocuente consigna de combate: "Viva Cristo Rey" cuando fue dinamitado el monumento a Cristo Rey en el cerro Cubilete y se atentó contra el santuario de Guadalupe. En Colombia, cuando después de 1930 comenzaron algunas hostilidades contra la Iglesia, amplios sectores sociales, populares y campesinos, multiplicaron sus manifestaciones de adhesión a la Iglesia. Los ejemplos se pueden multiplicar en los demás países de América Latina, incluyendo el cisma de El Salvador entre 1829 y 1832.

Entre las manifestaciones de la religiosidad popular de un catolicismo de carácter multitudinario, de bautismo, procesiones y congresos eucarísticos, se citan: los templos rurales, las ermitas, los catequistas y los patronos[17], los símbolos externos, los sacramentos[18] y los sacramentales, las peregrinaciones, las rogativas, la adoración nocturna, los santos[19], el culto mariano[20], el año litúrgico y el

16. Algunas de las devociones son: Cristo en el Sepulcro de Amameca en México, el Cristo de Esquipulas en Guatemala, el Milagroso en Buga (Colombia), el Amo en Popayán (Colombia), el Cristo del Consuelo en Guayaquil, el Señor de los Temblores o de los Milagros en Lima, el Señor de la Paciencia en Uruguay.

17. Los catequistas son registrados por las crónicas como "fiscales", y eran los encargados de dirigir los rezos; los patronos eran los encargados de cuidar las imágenes.

18. En varias regiones de América Latina se pide el Bautismo de los hijos para cambiar un "animalito" por un "angelito".

19. El culto a los santos se manifestaba incluso en la vida cotidiana a través de los nombres que se le ponían a los hijos: Trinidad, Resurrección, Siervo, Patrocinio, María, Tránsito, Milagros, Natividad, Presentación, Purificación, Lucía, Roque, José, Rafael, Isidro, Miguel, Antonio, Eduviges, Cayetano, etc. Otro tanto sucedía con los pueblos. En Colombia la constitución laica de 1991, optó por recuperar el nombre católico de la capital del país: Santafé de Bogotá, pero esto sólo duró hasta el 2000.

20. Cf. VARGAS, R. *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, I-II. Madrid, 1956. Este autor cita 238 santuarios marianos en América Latina de especial significación, sin contar la multitud de templos dedicados a María.

culto a los muertos y la candela bendita[21], expresión propia de una cultura sensible a la realidad de la muerte[22] que tiene la fuerza suficiente para crear vínculos que se prolongan en el tiempo por aquello de los sufragios y los aniversarios.

15. Crisis y nuevo comienzo[23]

El deseo de libertad, de liberación, siempre ha estado presente en el ambiente latinoamericano a distintos niveles; actualmente está atravesando por una dura etapa, dadas las controvertidas situaciones que se viven. Con el deseo de presentar una visión general sólo se elegirán tres niveles de esa crisis: revolución popular, integración regional y descubrimiento de la autonomía cultural.

Estos tres niveles, pueden ser vistos como una respuesta a las llamadas "siete plagas" de América Latina: explosión demográfica, desnutrición, habitación infrahumana, analfabetismo, desocupación y subempleo, predominio de actividades agrícolas, trabajo infantil y presencia de dictaduras; junto a estas "plagas" se proponen otras dos situaciones que hacen del continente de la esperanza, un continente bien particular: la dependencia y el resentimiento[24].

Después de las dictaduras militares con las que la Iglesia tenía buenas relaciones, vinieron unos movimientos que quisieron asumir los destinos de la sociedad; varios de ellos son de tipo revolucionario y tienen como eje la relación que existe o hacen existir entre economía, política y religión. En estas revoluciones, mal lla-

21. Esta candela se hace bendecir el dos de febrero en la fiesta de la Presentación de Jesús; en algunas oportunidades se manda a bendecir el día de la Santa Cruz.

22. Sobre el trato a los muertos son particulares los velorios y las "tumbas" que en algunos lugares se hacen; además de esto, se puede citar el hecho que en algunas procesiones de Semana Santa desfila entre las imágenes un esqueleto con guadaña, que representa la muerte a la que se sometió Cristo para vencerla.

23. Cf. DUSSEL, E. *Op. cit.*, pp. 227-363

24. Cf. CÁRDENAS, FLICHE – MARTIN, pp. 369-381.

madas populares, se ubica la problemática que padece América Latina, en donde la injusticia es el pan cotidiano.

La integración regional es un movimiento de convergencia después de un período de divergencia; este proceso no se puede entender como un americanismo integracionista, sino como una confederación. Para ninguno es extraño la multitud de reuniones que se han dado, las cuales han fracasado porque los intereses políticos son los que priman.

Finalmente, se está llegando al descubrimiento de la autonomía cultural, de una buena toma de conciencia que progresivamente se está dando con la lenta liberación de la dependencia cultural como consecuencia lógica de la "llegada tarde al banquete de la civilización europea".

La crisis enunciada es una realidad que no se puede olvidar si se quiere realizar una historia de la Iglesia contextualizada, toda vez que la realidad social, aunque se ignore, siempre influye en la Iglesia, la cual, como realidad histórica que es, está inmersa en una sociedad determinada; en esta perspectiva la Iglesia tiene que iluminar y descubrir su misión actual sin olvidar ni tergiversar su misión primigenia. Para hablar de un nuevo comienzo surge la obligación de retomar lo visto para darle una adecuada consistencia a los principios propuestos al iniciar el tratado, por ello no debe extrañar el hecho de citar algunas situaciones del pasado que ayudan a entender mejor el tratado.

15.1 La Iglesia ante los grandes desafíos

Los momentos colegiales, los estados militaristas, burgueses o reformistas, los movimientos socialistas y armados, las minorías raciales y la controvertida reforma agraria, son hechos y realidades que se convierten en desafíos para la Iglesia en América Latina.

15.1.1 Los momentos colegiales[25]

Los momentos colegiales que ha tenido la Iglesia en América Latina han sido varios; sus conclusiones se han quedado, la mayoría de las veces, impresas en papeles que con el correr de los años se van deteriorando. Primero que todo, los concilios regionales y provinciales que se realizaron durante la Colonia ayudaron a que se fuera gestando un proceso de autoconciencia en relación con el trato que se le estaba dando a los nativos. No cabe duda que la Iglesia en América Latina tuvo que aprender a convivir con toda clase de sistemas políticos, con ideologías importadas, que muchas veces eran mal asimiladas y peor ejecutadas; por esto, debido al prestigio del catolicismo y del clero, la Iglesia fue sometida al vaivén de los acontecimientos políticos.

Al Concilio de Trento, por expreso mandato del rey, no asistió ningún obispo americano ya que las obligaciones y la distancia eran causa suficiente para que fueran excusados. Al Concilio Vaticano I asistió un reducido número de prelados latinoamericanos, y al Vaticano II, a pesar de no haber sido aceptado con entusiasmo, asistieron cerca de 600 prelados.

Posterior a esta cita ecuménica se dieron innumerables reuniones nacionales con el fin de aplicar pastoralmente el Vaticano II en cada nación; todas esas reuniones prepararon la conferencia de Medellín, que fue una aplicación colegial del Concilio para el continente latinoamericano, a pesar de los controvertidos pasos que se dieron por el "Documento Base" que preparó el CELAM para esta conferencia y los aportes de la CAL, que tiene su sede en Roma.

Medellín tuvo como lema: "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio"; a partir de esta reunión colegial es normal que cada conferencia general del Episcopado Latinoamericano tenga un lema en torno al cual giran las discusiones: Tal es el caso de Puebla: que tuvo como eje de las discusiones "La evan-

25. Cf. GUTIÉRREZ, A. *La Iglesia.* pp. 226-237.

gelización en el presente y en el futuro de América Latina", y Santo Domingo propuso el tema: "Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana".

Además de revelar el ser de la Iglesia y de contribuir a su realización en cuanto comunión, las conferencias episcopales latinoamericanas han dinamizado la acción pastoral y su relación con el mundo, permitiendo a los episcopados nacionales detectar y delimitar bien los problemas que tiene que afrontar la Iglesia, una Iglesia que ha sido muy paciente y que ha hecho su obra en un medio difícil en el que la denuncia se ha juzgado como contraria a los intereses de cada país y como subversiva del orden establecido.

Río de Janeiro

La primera conferencia general tuvo lugar del 25 de julio al 4 de agosto de 1955. Asistieron los cardenales latinoamericanos, excepto los argentinos que tenían algunas dificultades con el peronismo, 37 arzobispos y 58 obispos que representaban a 66 arquidiócesis, 218 diócesis, 33 prelaturas, 43 vicariatos y 15 prefecturas apostólicas[26]; también asistieron observadores de Estados Unidos, Canadá, Portugal, España y Filipinas; el delegado papal fue el cardenal Adeodato Piazza, quien fue asesorado por Antonio Samoré, Secretario de la congregación de asuntos eclesiásticos extraordinarios. El objetivo de la Conferencia fue el estudio en forma concreta y con resoluciones prácticas de los puntos más fundamentales y urgentes del problema religioso de América Latina, desde el doble aspecto de la defensa y de la conquista apostólica.

En la carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi,* dirigida a la conferencia, el papa Pío XII señala el principal problema que deben afrontar los obispos: la insuficiencia de clero y el deseo de ver organizadas y ordenadas las fuerzas católicas contra los enemigos. El documen-

26. Según CÁRDENAS, las circunscripciones eclesiásticas ascendían a 357; cf. CÁRDENAS, FLICHE – MARTIN. pp. 382-383.

to final contiene once títulos[27] que siguen las orientaciones del Papa. En efecto, se ocupa principalmente del clero y de los auxiliares del clero y luego del protestantismo y movimientos anticatólicos. El título VIII se ocupa de los problemas sociales. Luego hay dos títulos relativos a las misiones, los nativos, la gente de color y los inmigrantes. Por último la conferencia formula un voto dirigido a la Santa Sede referente a la creación del CELAM, entre cuyas funciones estarían las de estudiar los asuntos que interesen a la Iglesia en América Latina y preparar otras conferencias del Episcopado Latinoamericano, cuando fueran convocadas por la Santa Sede. Considerando la creación del CELAM[28] y los resultados que esta institución ha tenido para la Iglesia en el ámbito continental, se puede decir que el fruto de Río fue una mayor integración eclesial y una reorganización más eficaz y sistemática de la labor pastoral de la Iglesia.

A la luz de los resultados de Río, fue creada en abril de 1958 la Comisión Pontificia para América Latina, CAL, para favorecer en conexión con el CELAM y las conferencias episcopales, el estudio y los planes de solución de los problemas de la Iglesia en América Latina, procurando la cooperación con los diferentes dicasterios romanos y la colaboración de entidades europeas y norteamericanas.

Medellín

Se llevó a cabo del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968 bajo el pontificado de Pablo VI[29], quien la convocó el 22 de enero de 1968. Se reunieron 140 obispos, 10 representantes religiosos y 6 sacerdotes diocesanos. Tenían voz y voto en las comisiones los re-

27. Gutiérrez hace una clasificación diferente, en ocho títulos: visión del continente, realidad del catolicismo, la escasez de sacerdotes, la acción apostólica de los religiosos, los laicos, la pastoral específica y los factores adversos; cf. GUTIÉRREZ, A. *La Iglesia*, p. 229.

28. El CELAM se define como el órgano de contacto y colaboración de las Conferencias Episcopales de América Latina y tiene como sede la ciudad de Bogotá.

29. Con motivo de esta conferencia, fue la primera vez que un Papa visitó la tierra americana. La conferencia de Medellín no era la única motivación de la venida del Papa, porque también vino por la realización del Congreso Eucarístico Internacional de Bogotá, el primer congreso eucarístico después del Concilio Vaticano II.

presentantes de los organismos episcopales que prestaban ayuda a las iglesias latinoamericanas, las comisiones pontificias Justicia y Paz y Comunicaciones Sociales, los secretariados para la unión de los cristianos y no creyentes, el Consejo pontificio para Laicos, 20 organizaciones católicas internacionales y la CLAR; también asistieron doce observadores no católicos.

Esta conferencia fue la primera que tuvo un documento de trabajo preparado por el CELAM, y corregido y ampliado por las conferencias episcopales y por la Santa Sede; este documento tenía como líneas fundamentales: la expresión de la realidad, la reflexión teológica y las aplicaciones concretas; las perspectivas eran: Iglesia y promoción humana, evangelización y crecimiento de la fe, e Iglesia visible y sus estructuras. Los temas eran, fundamentalmente, ocho: signos de los tiempos, interpretación cristiana, Iglesia y promoción humana, evangelización, pastoral de masas y elites, unidad visible de la Iglesia y coordinación pastoral.

Tuvo un carácter pragmático y pastoral, y dio unas líneas de acción ante problemas difíciles. En su documento se encuentra la transformación eclesial operada por el Vaticano II y un estremecedor cambio social. Fue una conferencia que pareció atentar contra la comunión de la Iglesia, porque se presentó como una crisis, necesaria en todo proceso de maduración, como es el que lleva la Iglesia en América Latina, que soportó una serie de cambios a lo largo de los años sesenta del siglo XX. Predominó un ambiente de sinceridad, comprensión y deseo de servicio; con poco triunfalismo y mucha humildad, de donde surgió una nueva figura del obispo: el pastor comprometido con una Iglesia que tiene unas características particulares. Se insistió en la promoción religiosa y humana de un continente que necesitaba transformaciones rápidas, profundas y radicales y una colaboración sincera de la Iglesia a quienes debían aportar las soluciones técnicas en lo político, lo social y lo económico.

El documento de Medellín, influenciado por la GS y la encíclica *Populorum Progressio,* tiene grandes y decisivos aportes: relaciones entre fe y justicia y el tema del pecado social, la liberación

de los pobres y la contribución del Evangelio a la transformación del mundo. En este documento aparece una Iglesia consciente de su tarea en la transformación del mundo porque su obra evangelizadora es, a la vez, humanizadora y salvífica, pues la tarea de perfeccionar la tierra sirve, en último término, al Reino de Dios. Medellín impulsó las comunidades eclesiales de base, la teología de la liberación, la inquietud por la religiosidad popular, concienció al continente sobre el tema de la violencia institucionalizada y animó a la Iglesia a comprometerse con los pobres.

Puebla

Esta conferencia se realizó del 28 de enero al 15 de febrero de 1979; fue preparada durante el pontificado de Pablo VI, quien murió el 6 de agosto de 1978, dos meses antes de su convocación; Juan Pablo I, confirmó la convocación para el 12 de octubre, pero también murió; Juan Pablo II, elegido el 16 de octubre de 1978, fijó la fecha de iniciación para el 28 de enero de 1979, y él mismo, en el primer viaje de un Papa a México, un país laico que veía a la Iglesia como una secta, la inauguró con un discurso programático que sirvió de orientación para los trabajos.

Participaron 400 delegados: 221 obispos (20 cardenales, 64 arzobispos y 137 obispos), 90 sacerdotes (52 diocesanos y 32 religiosos), 16 religiosas, 3 religiosos no sacerdotes, 60 laicos (35 hombres y 25 mujeres) y 6 observadores no católicos. Sólo 187 tenían voz y voto, los restantes sólo tenían voz. Fue presidido por los cardenales Sebastián Baggio, prefecto de la Congregación para los Obispos, Aloisio Lorscheider, arzobispo de Fortaleza, Ernesto Corripio, arzobispo de México y actuó como secretario Alfonso López Trujillo, obispo coadjutor de Medellín.

También se llegó con un documento de trabajo, que fue visto como un instrumento que servía de documento base, y por ello junto al documento de trabajo se presentó un documento de consulta; después de varios problemas metodológicos y de un trabajo serio y participativo se redactó y aprobó un documento, a la luz del tema: "La evangelización en el presente y el futuro de América Latina".

Este documento tiene la base teológica en los campos antropológico, eclesiológico, cristológico y mariológico; y se inspira en la *Lumen Gentium* y la *Evangelii nuntiandi*. Por tanto, el tema de la evangelización, como tarea primordial de la Iglesia, recorre el documento, fundamentado en las ciencias teológicas. Puebla aporta una teología de la historia latinoamericana contrapuesta a las visiones de dos ideologías del siglo XX que tienen una visión exclusivamente inmanente de la historia: *el ateísmo marxista y el liberalismo capitalista.*

El documento de Puebla se puede organizar en cuatro líneas fundamentales, seguidas de una conclusión: la visión pastoral de la realidad latinoamericana, los designios de Dios sobre la realidad latinoamericana, los criterios[30] y realidades de la obra evangelizadora, las opciones preferenciales por los pobres y los jóvenes. La conclusión se podría enunciar así: el episcopado reunido en la tercera conferencia opta por el trabajo evangelizador para que la Iglesia en América Latina sea el sacramento de comunión que le sirve al hombre desde su acción misionera.

El documento de Puebla se debe articular con el de Medellín, y pretende encontrar, como líneas liberadoras, la comunión y la participación en la vida de la Iglesia, en la evangelización que es tarea de todos, en la denuncia de los antivalores, y en el empeño de profundizar en la búsqueda de soluciones reales a la luz del Evangelio.

Santo Domingo

En 1983 Juan Pablo II lanzó en Haití la consigna de la nueva evangelización americana, hablando de nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana; desde ese año comenzó la preparación de Santo Domingo con motivo del V centenario de

30. Los criterios fundamentales son comunión y participación, y se verifican en la familia, las comunidades eclesiales, la parroquia y la diócesis. Los agentes son: el clero, los religiosos y los laicos. Los medios para evangelizar son: la liturgia, la oración, la piedad popular, el testimonio, la catequesis, la educación y los medios de comunicación. Todo ello se debe realizar en un medio pluralista que urge la apertura y el diálogo.

la evangelización de América, un continente que actualmente representa casi la mitad de los católicos.

Participaron 358 personas, de ellos 307 eran miembros y los demás eran invitados: 20 cardenales, 22 presidentes de conferencias episcopales, 13 delegados del CELAM, 150 obispos elegidos como delegados por las Conferencias episcopales, 12 obispos nombrados por el Papa, 2 enviados por la Presidencia de la CAL, 11 delegados de la Curia Romana, 1 del Sínodo de obispos, 22 sacerdotes seculares, 4 diáconos permanentes, 7 religiosos, 9 religiosas, 16 laicos (11 hombres y 5 mujeres), 12 superiores mayores y 6 delegados de la CLAR. Entre los invitados había: 5 nuncios, 2 obispos de Estados Unidos, 3 obispos de Canadá, 2 obispos de España, 2 obispos de Portugal, 2 obispos de Filipinas, 3 delegados de las reuniones internacionales de las conferencias episcopales de África, Asia y Europa, 7 representantes de los organismos de ayuda, 5 observadores de otras Iglesias, y 20 peritos (18 hombres y 2 mujeres).

Como presidentes actuaron los cardenales Ángelo Sodano, Secretario de Estado del Vaticano, Nicolás López, arzobispo de Santo Domingo y el obispo Serafín Fernández de Araújo, arzobispo de Belo Horizonte; como secretarios actuaron: Raymundo Damasceno, obispo auxiliar de Brasilia y secretario del CELAM y Jorge Medina, obispo de Rancagua.

En abril de 1991 fue enviado el documento de consulta a las conferencias episcopales y a diferentes instancias teológicas y pastorales; en febrero de 1992 se publicó la segunda relación[31] que sintetizó los aportes; en abril de 1992 fue enviado el documento de trabajo que serviría para el desarrollo de la conferencia, y mientras llegaba la fecha de iniciación, el CELAM promovió encuentros sobre los tres temas y la iluminación doctrinal: "Nueva Evangelización, Pro-

31. Esta relación es una síntesis de las contribuciones recibidas hasta el 15 de noviembre de 1991 de las conferencias episcopales y otros organismos de la Iglesia sobre el Documento de consulta; la primera relación elaborada en octubre de 1991 fue publicada como promanuscrito.

moción Humana, y Cultura Cristiana; Jesucristo ayer, hoy y siempre". El desarrollo de la conferencia no fue fácil[32].

El Papa pronunció un discurso programático y dejó a la asamblea la libertad para deliberar, pero por el crecido número de representantes romanos se habló de "manipulación romana", de involución en relación con Medellín y Puebla, de fallas metodológicas, de no contar con la liberación de América Latina, de haber escogido la conmemoración de una catástrofe cultural de la cual la evangelización hizo parte. Parece que hubo una "conferencia paralela" que, aunque influyó en las deliberaciones, no impidió que el documento final, hecho a la carrera, fuera estimulante para la Iglesia en América Latina, porque dio un paso más en relación con Medellín (liberación), y Puebla (comunión y participación), al hablar de la evangelización de la cultura; puede sonar atrevido, pero a más de 25 años de la *Gaudium et spes,* por fin América Latina dejó el discurso del cambio y de las opciones para asumir un compromiso frente a la sociedad, a una cultura que era preciso evangelizar.

El documento está estructurado en tres partes que tienen como eje a Cristo: Jesucristo, Evangelio del Padre o profesión de fe y llamado a la esperanza desde la historia; Jesucristo evangelizador viviente en su Iglesia a la luz de la nueva evangelización, la promoción humana, y la cultura cristiana; y Jesucristo vida y esperanza de América latina y el Caribe, señalando las líneas pastorales prioritarias.

32. No fue fácil, porque algunos quisieron otro tema, querían que se siguiera hablando de la pobreza y sus secuelas; pero quienes participaron de lleno en la conferencia descubrieron que la pobreza no era más que una consecuencia de una cultura, que aunque era muy cristiana, necesitaba ser recristianizada, y para hacer esto era preciso evangelizar la cultura: el ser y el obrar, valores, etc. Considero que Santo Domingo fue más allá de lo que los participantes y la llamada conferencia paralela pudieron imaginar; de hecho Santo Domingo toca fondo y da los instrumentos necesarios para luchar con esperanza en la reconstrucción cristiana de América Latina, porque no se está viviendo una época de cambio, sino un cambio de época.

15.1.2 La Iglesia frente a los Estados militares y burgueses

Desde la década de los años cincuenta del siglo XX varios países latinoamericanos cayeron en manos de los militares; hoy se encuentran, luego de la caída de los militares, bajo el régimen burgués y reformista que no está libre de corruptelas ya que existen oligarquías que gobiernan sin apoyo popular pero con el respaldo del imperio internacional del dinero.

Ante esta situación la Iglesia no siempre desempeña un papel profético, porque es ella misma la que, a veces, se ve inmersa en esa situación; es aquí donde aparecen los profetas latinoamericanos que ni pretenden mantener el estado de las cosas, ni defender los privilegios y derechos adquiridos, ni optar por las armas, sino que se la juegan y se sacrifican en función del servicio, del cumplimiento de la misión evangelizadora en pro de la liberación.

La actitud de la Iglesia frente a los regímenes de fuerza ha cambiado; como ya no busca defender los posibles privilegios que tenga sino que opta por la defensa del hombre, comienza a crear conflictos; en varias regiones se lanza hacia adelante en un proceso profético de liberación, que en ocasiones se paga con la propia vida. Por lo anterior se puede afirmar que la Iglesia y el Estado son dos instituciones que se vigilan mutuamente, porque son dos realidades que inciden y pesan mucho en la vida del continente; debido a esto la Iglesia está en permanente tensión política.

15.1.3 La Iglesia ante el comunismo social y la violencia subversiva

Los casos de Cuba, México y Chile son particulares en la historia de la Iglesia en América Latina porque en esos países la Iglesia ha tenido que soportar y superar una serie de pruebas debido al pensamiento y gobierno socialista con orientación totalitaria que rige los destinos de esos países. También se dio y se da la presencia de grupos subversivos en Colombia, Bolivia, Guatemala y Perú ante los cuales la Iglesia ha desempeñado un importante papel porque en

algunos sectores, muy pocos por cierto, se ha visto comprometida tanto en el apoyo como en la crítica de esos grupos.

A raíz de la posición asumida por la Iglesia ante esta doble realidad, aparece el compromiso social en el que la más relevante figura en el ámbito latinoamericano es la del obispo Hélder Câmara quien sin llegar a ningún radicalismo extremista optó preferencialmente por los más necesitados. Junto a él se levanta un número, reducido por cierto, de obispos, sacerdotes y laicos quienes se han convertido en profetas que vivifican y testimonian el Evangelio, amando y practicando el amor y la justicia.

En relación con las fuerzas subversivas, llama la atención que aunque su objetivo inicial ya desapareció, aún siguen en la lucha, pero ya el aliciente es de tipo económico, y más que un grupo en lucha por la justicia social, es un emporio económico que siembra terror y se financia a través del secuestro, la tortura, los atentados y el narcotráfico; sin lugar a dudas el final de la revolución socialista, entre 1989 y 1991, las golpeó de muerte: "Los innumerables movimientos llamados de liberación nacional, incluidos los movimientos guerrilleros, fueron obligados a renunciar a sus actividades y a entrar en los nuevos sistemas"[33].

Somos de la opinión de que la Iglesia ante esta doble situación, tan dura pero real, tiene la obligación de regresar a las fuentes, de pensar bien cual es su misión profética, recordando que Jesús practicó la violencia profética con un método pedagógico liberador que conduce al descubrimiento del hombre en su dimensión histórica con un fin trans-histórico. Todo ello indica que entre el héroe social y el santo sólo media la distancia del signo equívoco de la lucha que aniquila al signo inequívoco de la lucha que libera a través de un proceso histórico y escatológico. Por todo ello el auténtico profeta debe ser pobre, sabio, arrojado, vivaz y estar dispuesto al testimonio.

33. COMBLIN, Jean. *Cristianos rumbo al siglo XXI, nuevo camino de liberación.* Madrid, San Pablo, 1996, p. 10.

15.1.4 Las minorías raciales

El mestizaje racial hace de América Latina una región en la que es necesario tener presente la idiosincracia propia de cada grupo si de verdad se quiere realizar una buena pastoral, no en vano la pastoral de conjunto está llamada a desempeñar un importante papel en la vida eclesial latinoamericana.

Entre el mestizaje, existen algunos grupos que se deben tener presente, como es el caso de los negros y los chicanos. Los primeros con su peculiar forma de ser son los "autores" tanto del espiritismo como del vudú con todas sus manifestaciones; los segundos se están convirtiendo en una fuerza social en los Estados Unidos; además, están los nativos. Las directrices evangelizadoras que se están implementando es conveniente tenerlas presentes porque en ellas se están proyectando las diferentes posibilidades pastorales que se pueden adoptar para que así la Iglesia tenga mejores posibilidades de tomar partido frente a esta situación.

15.1.5 La reforma agraria

La equidad y la igualdad en la posesión de tierras es un controvertido tema jurídico que no ha sido claramente delimitado máxime cuando no se sabe a ciencia cierta que es de derecho natural y que es de derecho positivo. Gracias al derecho positivo existe el latifundismo que crea una sociedad injusta; ante esta realidad, varios gobiernos latinoamericanos idearon la reforma agraria que era una ley por la cual el Estado le compra el suelo de algunas hectáreas a los terratenientes para repartirlas entre las personas que necesiten una parcela. Las luchas que se presentaron, los vividores que aparecieron, y los problemas sociales que surgieron dieron al traste con esta reforma.

Toda esta problemática ha envuelto a la Iglesia que ha dado testimonio de pobreza con algunos terratenientes cristianos y obispos que han cedido sus posesiones en favor de los pobres; también ha promovido la creación de la conciencia social por lo que ha sido criticada, pero también se ha quedado en el conformismo de la estabilidad que desea continuar con las cosas como están.

15.2 Los ministerios en la hora presente

Los diferentes estamentos eclesiales: obispos, sacerdotes, religiosos y laicos han asumido diferentes actitudes ante los problemas que actualmente se viven; aunque existen unos lineamientos claramente marcados, muy pocas veces son seguidos porque el individualismo y el deseo de ser mejor que el predecesor impiden su aplicación; personalmente, pienso que en este aspecto se enmarca la problemática de la Iglesia en América Latina.

Los obispos, quienes están consagrados para la salvación de todo el mundo, al encerrarse en su diócesis se convierten en islas. Este tipo de pastor ha ido desapareciendo porque los esfuerzos colegiales así lo han demostrado. Lo anterior da a entender que existen unos obispos anclados en el pasado, otros muy proyectados hacia el futuro, y algunos más tratan de vivir su compromiso histórico.

Los sacerdotes se han visto ubicados en el centro del huracán que agobia la sociedad en la que el sacerdote es para la comunidad el pastor y el profeta, mientras que en la comunidad es un cristiano más. Esta situación ha conducido a la aparición de un buen número de movimientos sacerdotales que han fijado elementos claros de reforma en una sociedad que parece haber perdido su brújula, siempre y cuando se juzgue desde criterios cristianos y eclesiales. En esos movimientos se encuentran sacerdotes de gran valía, pero también casos extremos que dejan mucho que pensar; se habla de "casos extremos" tanto de parte de los sacerdotes como de las fuerzas gubernamentales, que intentan sofocar violentamente estos movimientos.

Los religiosos han desempeñado un importante papel en la más reciente historia de la Iglesia en América Latina, primero por la organización y segundo porque han entendido que su misión es profética; esta visión ha caído en equívocos que aún no han sido solucionados.

Los laicos, quienes se sienten responsbles ante su compromiso histórico, han ido creando a lo largo de América Latina algunas democracias cristianas con las cuales los bautizados se lanzan al prose-

litismo político; en algunos países han triunfado y en otros son tenues minorías que van ganando adeptos. Este proceso se puede enfocar desde tres corrientes: el sindicalismo cristiano, los movimientos eclesiales y la intelectualidad universitaria. Estas corrientes dan origen a los partidos políticos confesionales.

Lo anterior lleva a afirmar que los recientes años vividos por la Iglesia en América Latina han sido duros porque los diferentes puntos de vista han entrado en conflicto ya que todos desean tener, desde su perspectiva, la razón; en esta situación aparece el individualismo, la más cruda realidad de nuestro devenir histórico. Pienso que una cosa es la individualidad y otra, muy distinta, el individualismo; éste se debe arrancar de raíz, aquel permite hablar de la pluralidad en la unidad; el primero es válido, el segundo no lo es tanto.

El individualismo es el que hace de la Iglesia en América Latina una comunidad conflictiva, en donde son muchos los encuentros que se realizan y las conclusiones que se sacan, pero son pocas las veces en que ello se lleva a la práctica, aunque se pregone que es indispensable la praxis liberadora.

16. Reflexiones sobre la historia de la Iglesia en América Latina[34]

16.1 Los diferentes momentos dialécticos

A lo largo del tratado se han indicado algunos puntos delicados que hacen del trabajo una serie de temas concatenados desde una perspectiva crítica; esta realidad iba enfocada al tema que ahora se aborda porque se quiso hacer de este tratado un proceso dialéctico que conduzca a un cambio auténtico, apto para la coyuntura histórica del momento. Todo proceso dialéctico busca el cambio; todo cambio implica un morir-nacer, un vacío-plenitud, y desde esa perspectiva se

34. Cf. DUSSEL, E. Op. cit., pp. 363-383. El autor habla de un sentido teológico de lo acontecido, al abordar este tema.

habla de diferentes momentos dialécticos como son los binomios: histórico-espacial, opresor-oprimido, y pueblo-profecía, y el momento dialéctico histórico-temporal de pasado-presente-futuro. Esos momentos hacen del contexto histórico latinoamericano el sitio propicio para el nacimiento de una teología histórica, concreta, adaptada a la realidad con capacidad de analizar a la luz del evangelio el momento histórico que se vive; para que esto sea una realidad es necesaria una adecuada formulación eclesiológica ya que es en la historia de la Iglesia donde se capta el cumplimiento del Evangelio.

Según lo anterior, el compromiso cristiano, independiente de la situación vital, ha de insertarse en el contexto social y cultural del momento histórico; es más, existe la obligación de insertar la vida en la situación histórica para evitar dicotomías que desembocan en un dualismo moral.

Al interior de la dialéctica se puede ubicar la situación de la teología desde América Latina, una teología que tiene en la liberación el eje en torno al cual giran todos los tratados. Llama la atención que en la teología latinoamericana, primero estuvo la práctica y después la teoría; en la práctica se tomó conciencia de pertenecer a una cultura diferente, y por ello mismo se propuso una teología diferente, que tiene como punto de partida el llamado "cuarto tipo de pastoral" o pastoral profética[35].

16.2 La unidad trinitaria de la liberación cristiana

La Iglesia, en cuanto asamblea de bautizados e hijos de Dios con una existencia histórica (espacial y temporal) contextualizada en la que busca vivir sus compromisos, es una realidad dinámica que está en continuo éxodo y por lo tanto en permanente camino. Ello permite afirmar que la Iglesia busca un camino en el que logre desarrollar sus compromisos históricos; uno de ellos, y a lo mejor el más evangélico, es la liberación, porque el

35. Los otros tres tipos de pastoral son: cristiandad, nueva cristiandad y madurez de la fe.

Evangelio es liberador, y como tal debe entenderse y vivirse, siguiendo el ejemplo de la tradición: fidelidad, innovación y libertad en relación con el misterio trinitario que se revela. En esa unidad trinitaria se enmarca la liberación cristiana que ayuda al diálogo en el amor fraternal, iluminado por una comprensión profética de la fe en la esperanza del advenimiento de un hombre nuevo.

Con este tema se quiere, más que sentar un precedente teológico, presentar a Dios como autor providente que conduce los hilos de la historia sin convertirnos en maniquíes, porque Él escribe derecho con líneas torcidas y es el autor de un *libreto cósmico* que necesita ser interpretado y protagonizado por cada uno.

16.3 Los cambios económicos, sociales y políticos

En los últimos años América Latina ha cambiado; de una situación de opresión se ha pasado a una situación de exclusión; la mitad de la población, que de hecho se ha duplicado, ha emigrado a las ciudades; la liberación se hace más urgente y más remota. La Iglesia también ha cambiado, pero la liberación sigue planteada como un desafío frente a la realidad económica, social y política de un continente de esperanza que vive en la oscuridad y el desespero[36]. Como el hombre, el cristiano es un ser sujeto a los problemas sociales y económicos[37], es importante hablar de esta triple realidad.

En primer lugar existe una interdependencia mundial, por aquello de la aldea planetaria que permite avizorar una etapa cósmica que, al tiempo que favorece el intercambio a todos los niveles, destruye los viejos sistemas de tradiciones y maneras de obrar propias de una cultura ancestral; esta interdependencia ha modificado el papel del Estado que a la luz de las tendencias neoliberales tiene como misión regular la vida nacional en el contexto de una globalización económica que implica el sistema de la apertura y de la

36. Cf. COMBLIN, J. *Op. cit.*, pp. 5-8. Algunos apartes de este capítulo están inspirados en este libro.

37. Cf. SD, p. 157.

integración, para romper el aislamiento y favorecer la intercomunicación. La Iglesia desarrolla su misión en este ambiente y tiene que favorecer conciencias universales que puedan responder con rapidez, pero sin capitular la fe, a los interrogantes que surgen cotidianamente.

En segundo lugar se ubican tres realidades que son ineludibles: la universalización del capitalismo democrático como paradigma, el influjo determinante de las empresas multinacionales y la permeabilidad de las fronteras[38]. Frente al capitalismo democrático, la Iglesia se encuentra en una situación difícil: descubre que el capitalismo es un atentado contra la igualdad social a pesar de los posibles valores que puedan permitir una lucha contra la exclusión, y encuentra que en la democracia existen algunos valores que debe propiciar. En relación con las multinacionales, el mayor problema se sintetiza en la dependencia y el consumismo que conducen a la explotación. Y ante los flujos migratorios parece, que a pesar de los encuentros internacionales que ha tenido la Iglesia en América Latina, el mensaje del Evangelio no llega o si llega está un tanto atrasado o no llena las expectativas de quienes acuden a las parroquias y a diferentes despachos diocesanos, que actualmente se están convirtiendo en entidades que tienen algunos elementos burocráticos.

En tercer lugar se ubican la internacionalización de la política y la formación de bloques económicos y de presión[39]. La Iglesia reconoce que estos esfuerzos son importantes, pero ve disminuida su acción profética frente a los abusos de estos poderes que practican la ética del poder, por encima de la ética de la razón. En Puebla los obispos fueron conscientes de la falta de integración[40] pero no dijeron más, y por ello si se hace una lectura atenta de esta constatación episcopal se puede deducir que el tema de la integración podría ser

38. Cf. GUTIÉRREZ, A. *La Iglesia*. pp. 241 - 242.

39. Entre otros grupos: ONU, OEA, CEPAL, MERCOSUR, Pacto Andino, Grupo de Río, G3, MCC, etc. Por encima de estos grupos están los intereses de los que manejan la economía mundial: FMI, BM, etc.

40. Cf. DP, p. 65

uno de los elementos fundamentales de la enseñanza de la Iglesia en América Latina. Esto no es fácil, porque todavía existe una "macabra" tendencia a actuar aisladamente, parece que el trabajo en equipo no es ni una de las líneas prioritarias del pensamiento eclesial latinoamericano, ni una práctica cotidiana, la alteridad no es una práctica en lo cotidiano de América Latina.

En cuarto lugar están los temas de la migración, los desplazados por diferentes razones (casi siempre por la pobreza y la violencia), y la desigualdad social con su pobreza. Este "frío" trípode hace que en las ciudades crezcan los cordones de miseria y en el ámbito internacional los pueblos latinoamericanos sean vistos como subdesarrollados, porque no pueden ofrecer los elementos mínimos para que sus habitantes satisfagan las necesidades básicas. La Iglesia frente a esta realidad ha dicho mucho, pero ha hecho poco; se presentan intentos aislados y hasta un tanto coordinados, pero todavía falta un compromiso integral de verdadera promoción humana; da la impresión que en varios sectores de la Iglesia y de la sociedad que la Iglesia evangeliza, no están, como diría la filosofía oriental "enseñando a pescar"[41]. Esto da a entender que ya existe una buena base en cuanto a la conciencia, ya existe el sentimiento y el deseo de compromiso, ahora falta ponerlo en práctica.

No cabe duda que los cambios presentados, tienen un impacto profundo en las personas y en los grupos; por esto la historia de la Iglesia en América Latina es maravillosa y esperanzadora en muchos aspectos, y sombría e inacabada en otros. El impacto se ha reflejado en diferentes campos: la educación, los recursos tanto naturales como humanos, los grupos de participación en donde la mujer ha venido actuando con bastante soltura en una proporción cada vez mayor, y la experiencia étnica porque cada grupo ofrece una peculiaridad propia con sus valores y sus problemas.

41. En Puebla y Santo Domingo los obispos hablaron sobre estos temas; cf. DP 1266, pp. 28-30, etc.

16.4 La Iglesia, liberación y futuro

Las exigencias de la nueva evangelización que, a través de la promoción humana, conduce a la cultura cristiana crea al interior de la historia de la Iglesia en América Latina un interrogante que se debe asumir. Hoy se habla de actuales evangelios ya que ante el cambio social aparecen unos anuncios que intentan presentarse como los liberadores de la humanidad, el camino a seguir si se quiere alcanzar la realización; pero la realidad es bien distinta, y por esta razón hemos decidido abordar este tema para terminar el tratado de historia de la Iglesia en América Latina. Aquí sólo se presentarán algunas ideas a manera de esbozo y queda el tema para que sea profundizado posteriormente.

16.4.1 Iglesia y fuerzas revolucionarias

A lo largo y ancho de América Latina estamos asistiendo a un proceso revolucionario que marcha al ritmo que la comunidad internacional le va marcando. El grito libertador de la revolución se escucha en diferentes sectores y de muy variadas formas; unas veces a través de las fuerzas sindicales, otras a través de la subversión, y otras más a través de milicias o asociaciones zonales que desean imponer su pensamiento. Esta situación es vista en algunos sectores como un anuncio gozoso que va a acabar definitivamente con toda clase de injusticias tanto sociales como personales.

Ante esta realidad la Iglesia debe tomar una posición seria ya que las fuerzas revolucionarias corren el peligro de convertirse en injusticias, incluso mayores, como lo estamos observando; pensamos que podemos participar de un proceso revolucionario siempre y cuando todo se realice a través del móvil evangélico: el amor que transforma; esto se dice porque el mejor camino es el Evangelio, tomado en su simplicidad profunda que de por sí es liberadora.

16.4.2 La Iglesia y la sociedad de consumo

Hoy en día el poseer algo está por encima del ser, el hombre es valorado por lo que tiene y por la capacidad de adquirir cada vez

más. Este hecho, producto de una sociedad capitalista, crea conflictos sociales como: contaminación, polución y destrucción de la autenticidad del hombre. A este hecho, que normalmente es llamado consumismo, ayuda la utilización de los mass-media que son los canales básicos de la comunicación: prensa, radio, cine y televisión.

En este campo la Iglesia está librando una dura lucha que parece no va a ser fácil ganar, porque una inmensa mayoría de los cristianos está inmersa en esa sociedad, y hay que ver el dolor que produce la ausencia de algún medio que esa sociedad propone; ante esto es conveniente tomar conciencia del sentido vocacional de los votos religiosos que son válidos para todos los cristianos si es que de verdad se quiere superar esa realidad.

16.4.3 Iglesia y tecnología

El éxito de las fuerzas revolucionarias y de la sociedad de consumo se debe en gran medida a la tecnología; esto es una realidad a todas luces evidente, y sólo basta mirar y escuchar para darnos cuenta de ella.

Las grandes transmisiones intercontinentales a través del satélite, las comunicaciones a través de fibra óptica, el vértigo de las computadoras, la rapidez de trenes y aviones, las grandes grúas, los adelantos bioquímicos y genéticos, son sólo una pequeña muestra del avance tecnológico que hace del hombre un insondable misterio. Y es ese hombre, o mejor algunos de ellos, los que forman la Iglesia quienes tienen que iluminar con el evangelio todos esos avances[42]. Un ejemplo práctico es LUMEN 2000, todo un emporio tecnológico católico.

42. La revista *Medellín* dedicó el n. 97 (marzo de 1999) al tema de la Comunicación y la Iglesia. Algunos títulos son: "Ser digital o no ser: he ahí la cuestión", "La comunicación y la cultura en el comienzo de un nuevo milenio", "El zumbido y el moscardón. Desafíos éticos de la comunicación contemporánea", "Hacer teología de la comunicación desde América Latina".

Aunque parezcan visiones producidas por una mente apocalíptica, pienso que no va a ser nada raro que en pocos años nuestros templos se vean con pantallas holográficas que al mismo tiempo que magnifican las ceremonias las hacen más atractivas; equipos de sonido ultrasensibles que nos permitan desplazarnos por los templos sin temor a no ser escuchados por los feligreses, etc., eso por citar sólo algunas posibilidades entre otras muchas.

Al interior de la relación entre Iglesia y tecnología se puede ubicar el fenómeno de la "nueva era"[43] que Alice Ann Bailey y Paul Le Cour propusieron en la primera mitad del siglo XX. En la "nueva era", que sería la era de acuario, se presentaría una religión universal que haría desaparecer todas las diferencias y los sectarismos religiosos; con esto la humanidad alcanzaría la sabiduría, la libertad y la total armonía. La historia cambiaría radicalmente y Dios se manifestará en el "Cristo cósmico" a través de los humanos, en íntima relación con la naturaleza y con capacidad de autosalvación por aquello del potencial humano; sería una época de amor, concordia y paz, en la cual se predica la libertad, la felicidad, la plena realización humana. Más allá de cualquier interpretación, está la problemática que esta ideología crea en los cristianos, y en varios pastores de la Iglesia. En el campo de la historia todavía no se puede hacer una aproximación crítica; a pesar de ello, considero que la "nueva era" más que un lamentable demonio milenarista que se metió en la sociedad actual, es un reto pastoral para la Iglesia del siglo XXI.

Para concluir este apartado se puede decir que la nueva evangelización tiene todo un plan a desarrollar y que la Iglesia tiene todo un proceso para llevar a feliz término. Pero ello depende del entusiasmo con el cual se asuma el compromiso histórico al que no se puede ser inferior si de verdad se quiere contribuir con nuevo ardor y nueva metodología tanto práctica como expresiva pero ortodoxa al engrandecimiento de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo.

43. Cf. URREA, Juan Carlos. *"New age". Visión histórico-doctrinal y principales desafíos.* Santafé de Bogotá, CELAM, 1996, pp. 13-31.

Conclusión

Queremos dar por finalizada esta mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el continente de la esperanza con dos ideas: una apologética y otra parenética.

Como apología, digo que lo desarrollado es una visión de la historia de la Iglesia, y que como tal no es apodíctica, sino prospectiva con énfasis en la crítica profética que a la luz del Evangelio la entendemos como un compromiso personal de historiador. Por ello hemos realizado un doble movimiento: primero aceptamos todo lo que nos sirve para informarnos, después discernimos lo que, de acuerdo a nuestro objetivo, sirvió para realizar una historia de la Iglesia en América Latina.

Parenéticamente los invito para que cada uno construya su propia historia como historia de salvación y así nos sintamos encarnados en la historia de la Iglesia que es la reunión de todas las "una historia"; esto da a entender que los datos aquí expresados no son más que eso, y que nosotros tenemos la misión de encarnarlos en el sitio y en la vida que nos corresponde vivir, sin olvidar jamás que es muy posible que en la vida cristiana, religiosa y sacerdotal puede suceder aquello de "*sanctiores aures plebis quam corda sacerdotum*" (es más santo el oído del pobre que el corazón del sacerdote).

Bibliografía

Fuentes editadas

ACOSTA, José de. "De procuranda indorum salute". En: *Corpus Hispanorum de Pace,* 23-24. Madrid, 1984.

BERNASCONI, A. M. *Acta Gregorii XVI,* I. Roma, 1901.

COLÓN, Cristóbal. *Diario de a bordo.* Luis Arranz. Colección "Crónicas de América", 9. Madrid, 1985.

DE LA PEÑA, Alonso. "Itinerario para párrocos de indios". En: *Corpus Hispanorum de Pace.* Madrid, 1995/96.

HERNÁEZ, Francisco. *Colección de Bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América Latina y Filipinas,* 1-2. Bruselas, 1979.

KONETZKE, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica* (1493-1810), I. Madrid, 1953.

LAS CASAS, Bartolomé De. *Brevísima relación de la destrucción de Indias.* México, 1965.

RAMOS, Demetrio "Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca. La ética de la conquista de América". En: *Corpus Hispanorum de Pace,* 25. Madrid, 1984.

SANDOVAL, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud (De procuranda ethiopum salute).* Madrid, 1987.

TOBAR, Balthasar de. *Compendio bulario índico,* 1-2; Sevilla, Manuel Gutiérrez 1954.

Estudios varios

AGUDELO, Guillermo. *Sentir con la Iglesia en tiempos de crisis.* Santafé de Bogotá, Verdad y vida, 1994.

AGUIRRE, M. *El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana* (1800-1830). Caracas, 1940.

ALBA, Víctor. *Historia del movimiento obrero en América Latina.* México, 1974.

ALDEA, Quintín, y CÁRDENAS, Eduardo. *La historia de la Iglesia, X: La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina.* Barcelona, Herder, 1987.

AUTORES VARIOS, *Antropología y evangelización. Un problema de Iglesia en América Latina.* Primer encuentro continental de misiones en América Latina (21-27 de abril de 1968, Melgar, Colombia). Bogotá, 1972.

AUTORES VARIOS. *Arqueología de las Américas.* 45° Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá, Banco Popular, 1988.

AUTORES VARIOS. *Iglesia y cultura latinoamericana.* Bogotá, s.m.d.

AUTORES VARIOS. *La religiosidad popular paraguaya.* Asunción, 1981.

BAGGIO, Sebastiano. *Alessandro Geraldini de Amelia.* Bogotá, CELAM, 1986.

BALLÁN, Romeo. *Misioneros de la primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo.* Madrid, Mundo Negro, 1992.

BARÓN, R. *Españolismo y antiespañolismo en América Hispana.* Madrid, 1945.

BAZANT, J. *Los bienes de la Iglesia en México* (1850-1875). México, 1971.

BIDEGAIN, Ana María. *Así actuaron los cristianos en la Historia de América Latina.* Bogotá, CIEC, 1985.

BOFF, Clodovis. *Como hacer teología de la liberación.* Brasil, Paulinas, 1986.

BOFF, Leonardo. *Estudios sobre Puebla.* Bogotá, Indo-American Press Service, 1979.

BORGES, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, I-II.* Madrid, BAC, 1992.

CÁRDENAS, Eduardo. *América Latina: la Iglesia en el siglo liberal.* Santafé de Bogotá, 1996.

CELAM. *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina.* Bogotá, 1976.

CELAM. *Iglesia y cultura latinoamericana.* Bogotá, s.m.d.

CELAM. *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y documento final.* Bogotá, 1977.

CELAM. *Iglesia y universidad en América Latina,* Bogotá, 1976.

CELAM. *La Iglesia y la integración andina.* Bogotá, 1976.

CELAM. *La religiosidad popular en América Latina, I-II.* Bogotá, 1976.

CELAM. *Los grupos afroamericanos. Aproximaciones y pastoral.* Bogotá, 1980.

CELAM. *Secunda relatio. Albores de Santo Domingo. Hablan las Conferencias.* Santafé de Bogotá, 1993.

CELAM. *Socialismo y socialismos en América Latina.* Bogotá, 1977.

CHARRIA, Beatriz. *Primera comunidad dominicana en América. Defensora del indígena.* Bogotá, CELAM, 1987.

CODINA, Víctor. *Eclesiología desde América Latina.* Verbo Divino, Estella, 1994.

COMBLIN, José. *Cristianos rumbo al siglo XXI, nuevo camino de liberación.* Tr. esp. Domínguez, José Francisco. Madrid. San Pablo, 1997.

CONCILIO VATICANO II, *Documentos.* Madrid, BAC, 1979.

DAMMART, José Antonio. *Arzobispos limenses evangelizadores.* Bogotá, CELAM, 1987.

DE ROUX, Rodolfo. *Dos mundos encontrados.* Bogotá, Cinep.

DE ROUX, Rodolfo. *Los laberintos de la esperanza.* Bogotá, 1993.

DÍAZ GRANADOS, Consuelo. *Prehistoria de América y Colombia.* Santafé de Bogotá, USTA, 1982.

DUSSEL, Enrique. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, 1504-1620.* México, 1979.

DUSSEL, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina. Pensamiento y acción.* Barcelona, Estela, 1980.

DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina.* Santafé de Bogotá, 1998.

DUSSEL, Enrique. *Historia General de la Iglesia en América Latina. Introducción General, I/1.* Salamanca, Sígueme, 1983; en el trabajo se utilizaron varios tomos.

DUSSEL, Enrique. *La pedagogía latinoamericana.* Bogotá, Nueva América, 1980.

ELPAZA, Héctor. *Ministerio episcopal de Agustín de la Coruña, segundo obispo de Popayán.* Bogotá, CELAM, 1990.

EGAÑA, Antonio de. *Historia de la Iglesia en la América Española. Hemisferio sur.* Madrid, BAC, 1966.

Enciclopedia della storia universale D'Agostini, 1995.

EYZAGUIRRE, Jaime. *Hispanoamérica del dolor y otros estudios.* Madrid, 1979.

FERNÁNDEZ, Beatriz. *La utopía de América.* Barcelona, 1992.

FERNÁNDEZ, David. *La Iglesia que resistió a Pinochet. Historia desde la fuente oral del Chile que no puede olvidarse.* Madrid, 1996.

FLICHE, Agustín y Martin, Víctor. *Historia de la Iglesia desde los orígenes hasta nuestros días.* Valencia, Edicep, varios volúmenes.

FLÓREZ, Carlos. *Antecedentes históricos de lo religioso en latinoamérica.* Cuadernos de Formación Cristiana, 1. Bogotá, USTA, 1997.

GARCÍA-GALLO, Alfonso. *Los orígenes españoles de las instituciones americanas.* Estudios de derecho indiano. Madrid, 1987.

GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica.* México, 1993.

GERBI, Antonello. *La naturaleza de las Indias Nuevas.* México, 1992.

GÓMEZ, Lidice. *El encuentro de lenguas en el nuevo mundo.* Córdoba, 1996.

GONZÁLEZ, Antonio. *Testigos de la nueva evangelización.* Bogotá, 1988.

GUTIÉRREZ, Alberto. *La Iglesia Latinoamericana: entre la utopía y la realidad.* Bogotá, 1996.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Los pobres y la liberación en Puebla.* Bogotá, Indo-American Press Service, 1979.

HERAS, Julián. 500 años de fe. *Historia de la Evangelización de América Latina.* Lima, 1995.

LEE, Alberto. *Clero indígena en Santafé de Bogotá.* CELAM, Bogotá, 1986.

LOPETEGUI, León y Zubillaga, Félix. *Historia de la Iglesia en la América Española. México, América Central, Antillas.* Madrid, BAC, 1966.

MARQÚINEZ, Germán. *Filosofía de la emancipación en Colombia.* Bogotá, El Búho, 1983.

MARTINA, Giacomo. *Aspetti della vita cristiana e della cura pastorale dall'ancien régime all'età liberale.* Roma, PUG, 1992.

MEYER, Jean. *La cristiada, I-III.* México, 1973.

MOERNER, M. *Historia social latinoamericana.* Caracas, 1979.

MORALES, Francisco. *Historia de España. América Hispana. Hasta la creación de las nuevas naciones.* Madrid, 1986.

NAVARRO, Luis. *Historia de América,* 1-2. Madrid, 1991.

OCAMPO, Javier. *Historia de las ideas de integración en América Latina.* Tunja, 1981.

PADOVESE, Luigi. *Introducción a la teología patrística.* Tr. esp. ORTÍZ, Alfonso. Estella, Verbo Divino, 1996.

PÉREZ, Isacio. *Bartolomé De Las Casas. ¿Contra los negros? Revisión de una leyenda.* Esquila, Madrid, Mundo Negro, México, 1991.

PÉREZ, Isacio. *Fray Toribio de Benavente Motolinía frente a Fray Bartolomé De Las Casas.* Salamanca, 1989.

PIJOAN, J. *Breviario de la historia del mundo y de la humanidad, II.* México, s.m.d.

Pontificia Commissio Pro America Latina. *Historia de la evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente.* Simposio internacional-Actas. Ciudad del Vaticano, 11-14 de mayo de 1992. Roma, 1992.

PRESAS, Juan Antonio. *Grandes testigos de nuestra fe.* Bogotá, CELAM, 1986.

PRIEN, Hans-Jurgen. *La historia del cristianismo en América Latina.* Salamanca, Sígueme, 1985.

RABIKAUSKAS, Paulus. *Diplomatica Pontificia.* Roma, PUG, 1994.

RESINES, Luis. *Las raíces cristianas de América.* Bogotá, CELAM, 1993.

RODRÍGUEZ, Águeda. *Salmantica docet: la proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica, I-II.* Salamanca, 1977.

ROMERO, J. L. *Latinoamérica, las ciudades y las ideas.* México, 1976.

SALAZAR, Roberto. *Filosofía de la Conquista en Colombia.* Bogotá, El Búho, 1983.

SÁNCHEZ, Gonzalo. *Presencia de Fray Bartolomé De Las Casas en Colombia.* Bogotá, CELAM, 1986.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. *El pueblo en la revolución americana.* Lima, Editorial V, 1970.

SCHAFFER, Ernesto. *El Consejo Real y Supremo de Indias,* 1-2. Sevilla, 1935.

SMUTKO, Gregorio. *La cruz y la espada.* Santafé de Bogotá, San Pablo, 1998.

TÉLLEZ, Luis. *Iberoamérica y sus inicios cristianoculturales.* Santafé de Bogotá, Antropos, 1992.

URREA, Juan Carlos. *"New age", visión histórico-doctrinal y principales desafíos.* Bogotá, CELAM, 1996.

VARGAS, R. *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados,* I-II. Madrid, 1956.

VIANA, M. *La Iglesia venezolana y la dictadura de Gómez.* Roma, PUG, 1985.

Índice analítico

D

E

Índice

TALLER SAN PABLO
BOGOTÁ, D.C.
IMPRESO EN COLOMBIA — PRINTED IN COLOMBIA